Schmitt

Vernunft und Wille.

Vernunft und Wille

in ihrer Beziehung zum

Glaubensakt

Motto:

„So wirft er den Katholiken vor, ihr Glaube hindere sie, frei zu forschen und ehrlich der Wahrheit in's Gesicht zu schauen. Ich weise diesen Vorwurf mit Abscheu zurück. Ich bin mir bewusst, dass ich immer und ehrlich nach Wahrheit gestrebt habe und ihr nie aus dem Wege gegangen bin. Ich weiss auch, dass es bei jedem Katholiken ebenso ist, der sich Rechenschaft von seinem Glauben gibt."

P. Cathrein gegen Paulsen.

Von

Georg Schmitt

Kaplan in Mellrichstadt

Preis 2 Mark

Augsburg 1903

Verlag von Theodor Lampart.

Vernunft und Wille

in ihrer Beziehung zum

Glaubensakt

Motto:

»So wirft er den Katholiken vor, ihr Glaube hindere sie, frei zu forschen und ehrlich der Wahrheit in's Gesicht zu schauen. Ich weise diesen Vorwurf mit Abscheu zurück. Ich bin mir bewusst, dass ich immer und ehrlich nach Wahrheit gestrebt habe und ihr nie aus dem Wege gegangen bin. Ich weiss auch, dass es bei jedem Katholiken ebenso ist, der sich Rechenschaft von seinem Glauben gibt.«

V. Cathrein gegen Paulsen.

Von

Georg Schmitt

Kaplan in Mellrichstadt

Augsburg 1903

Verlag von Theodor Lampart.

Druck von Theodor Lampart, Augsburg.

I. Teil.

deutung, Beschaffenheit und Geschichte des Problems.

§ 1.

Bedeutung des Problems.

„Die Frage über die Prinzipien der religiösen Erkenntnis, r Glauben und Wissen, ist so recht der Mittelpunkt aller giösen Kontroversen der Gegenwart geworden. Nachdem der npf entgegenstreitender Richtungen sich durch alle Gebiete der giösen Erkenntnis bewegt hat, wendet er sich zu deren Prin- en selbst". So schrieb schon i. J. 1856 Denzinger in der rede zu seinem gelehrten Werke „Vier Bücher von der reli- 'en Erkenntnis"[1]).

Inzwischen hat diese Frage über Wissen und Glauben oder, ständiger und deutlicher gesprochen, Vernunft und Willen in er Beziehung zum Glauben unter den Gelehrten eine noch viel rigere und eingehendere Erörterung gefunden, ist aber zugleich diesem engeren Kreise immer mehr herausgetreten und be- ders in den letzten Jahren ein vielverhandelter Gegenstand allgemeinen Interesses geworden. Die lebhaften und oft venschaftlichen Erörterungen, welche in jüngster Zeit über Wissen Glauben, über Philosophie und Theologie, über Voraus- ungslosigkeit und Gebundenheit in der Forschung, über Be- indung des Glaubens und Glaubenspflicht, über persönliche, ere Ueberzeugung und Unterwerfung unter äußere Autorität, er Toleranz und autoritative Glaubensforderung, über Fort-

1) S. III.

schritts- und Rückständigkeitstendenz in der Geistesrichtung, über den wissenschaftlichen Charakter der Theologie und kirchlichen Philosophie, über den Wahrheitswert der religiösen Welt- und Lebensanschauung, über Universität und theologische Fakultät, Universität und Konfessionalität, über die Versöhnbarkeit des modernen Geistes und des Katholizismus in gelehrten Büchern, in Zeitschriften und Tagesblättern, sowie in Reden und Flugschriften verschiedenster Richtung, endlich auch in politischen Debatten und Wahlaufrufen geführt worden sind und bis zur Stunde geführt werden, sie alle gehen in letzter Linie auf diese Frage zurück und sind nichts anderes als Variationen des einen Themas: Vernunft und Wille in ihrer Beziehung zum Glauben.

Dieses große Interesse, besonders der Jetztzeit für unsere Frage ist nicht schwer zu erklären. Das menschliche Denken gelangt infolge eines ganz natürlichen Gesetzes der Entwicklung immer mehr dazu, auf die letzten Gründe des positiv Gegebenen zu dringen und alles von prinzipiellen Standpunkten aus zu behandeln. „Was der neuen und neuesten Zeit", so schreibt darum A. v. Schmid, „ihr eigentümliches Gepräge gibt, ist das Bestreben, auf allen Gebieten — dem rechtlich-staatlichen, philosophischen, apologetischen, dogmatischen u. s. w. — die letzten Orientierungspunkte, die letzten Erkenntnisgründe und Erkenntnisnormen, die letzten Gewißheitsgründe und Gewißheitsnormen zu gewinnen und festzustellen"[1]).

Unsere Frage aber ist die Grundfrage für die Wissenschaft sowohl wie für das Leben.

Unter den Wissenschaften beansprucht die Theologie noch immer, als Königin zu gelten, und wenn sie auch zur Zeit diesen Anspruch vielfach vor tauben Ohren erhebt und namentlich die Naturwissenschaft sich da und dort die Ehren einer Königin erzeigen läßt, so beweist doch die Geistesgeschichte der Drummond und Romanes, daß diese einer so hohen Stellung nicht ge-

---

[1]) Untersuchungen über den letzten Gewißheitsgrund des Offenbarungsglaubens S. 307.

wachsen ist. Die Theologie aber selbst sieht in der Frage „nach dem wahren Begriff und der Berechtigung des Glaubens" laut dem Zeugnisse Denzingers ihre „große Hauptfrage"[1]): die Apologetik erhält von ihrer Beantwortung erst Bestand, Ziel und Gepräge; Dogmatik und Moraltheologie beschäftigen sich mit ihr als einem ihrer wichtigsten Gegenstände; Homiletik, Katechetik, Kirchenrecht, auch die Exegese sind an der Art und Weise ihrer Lösung interessiert, in ganz hervorragender Weise aber die Geschichte der kirchlichen Wissenschaft. Für die Bedeutung unserer Frage für die Theologie ist es ferner höchst bezeichnend, daß über keinen anderen Gegenstand so viele lehramtliche Entscheidungen vorliegen, namentlich aus dem verflossenen Jahrhundert, als gerade über sie.

Doch nicht blos für den Theologen, sondern für jeden denkenden Menschen hat unsere Frage die größte Bedeutung. Schönbach sagt in seinem vielgelesenen Buche „Ueber Lesen und Bildung": „Jeder ernste Mensch fühlt das Bedürfnis, sobald er die Höhe der ihm beschiedenen Bildung erklommen hat, sich mit dem Christentum auseinanderzusetzen .... Gleichviel, welchen Ausgang der innere Prozeß nimmt, er muß irgendwie vollzogen werden, denn jeder wünscht über sein Verhältnis zu dieser Weltmacht der Religion und Sittlichkeit ins Reine zu gelangen".[2]) Was aber das Christentum an erster Stelle fordert — eine Forderung, welche in dieser Art und mit dieser Entschiedenheit etwas ihm allein Eigentümliches ist — das ist der Glaube, d. h. das zweifellose Fürwahrhalten eines bestimmten Lehrinhaltes, die innerliche, überzeugungsvolle Annahme bestimmter theoretischer Lehrsätze. Man spricht zwar heutzutage manchmal von einem undogmatischen Christentum. So sagt Harnack: „Das Evangelium ist keine theoretische Lehre, keine Weltweisheit; . . . wie sich in dem Evangelium keine breite Religionslehre findet, so noch viel weniger die Anweisung, eine fertige Lehre allen zuvor anzunehmen und zu bekennen"[3]). Es sei darum ein „Mißverständnis"

[1]) A. a. O. [2]) 6. A. S. 305. [3]) Wesen des Christentums 29. Taus. S. 92, 93.

zu meinen: „Wir sind die wahre Kirche, weil wir die wahre ‚Lehre' haben"[1]). Allein es ist doch ganz unbestreitbar, daß im Evangelium der Glaube als Führwahrannehmen theoretischer Lehren gefordert wird, mag man dieselben auch auf ein noch so geringes Maß beschränken. Muß doch Harnack selbst im gleichen Atem hinzufügen: „Lehre ist es nur insofern, als es die Wirklichkeit Gottes des Vaters lehrt"[2]). Also schon wenigstens ein Dogma, und zwar ein so umfassendes, inhaltschweres, ein so „breites", wie Harnacks Ausdruck lautet, daß zwei so konsequente Denker wie James und John Stuart Mill nach dessen Annahme gar keine Schwierigkeit mehr gefunden hätten, das ganze übrige dogmatisch-kirchliche Christentum anzunehmen[3]). Aber Harnack gibt noch mehr Dogmatisches im Evangelium zu, indem er sagt: „Es ist eine frohe Botschaft, die uns des ewigen Lebens versichert und uns sagt, was die Dinge wert sind .... Welchen Wert die Menschenseele, die Demut, die Barmherzigkeit, die Reinheit, das Kreuz haben, das sagt es, und welchen Unwert die weltlichen Güter und die ängstliche Sorge um den Bestand des irdischen Lebens .... Was kann unter solchen Bedingungen „Bekennen" anderes heißen als den Willen Gottes tun in der Gewißheit, daß er der Vater und Vergelter ist?"[4]). „In dem Gefüge: Gott der Vater, die Vorsehung, die Kindschaft, der unendliche Wert der Menschenseele, spricht sich das ganze Evangelium aus"[5]). „Die Religion ist nicht nur Gesinnung, sondern Gesinnung und Tat...: das müssen die evangelischen Christen viel sicherer lernen, um nicht beschämt zu werden"[6]). Sind das nicht lauter theoretische Lehren, Lehren, welche sagen, daß etwas wahr ist, Behauptungen von Wirklichkeiten, wie Gottes Dasein, Gottes Vaterschaft und des Menschen Kindesverhältnis zu Gott, Gottes Vorsehung, das ewige Leben, der unendliche Wert der Menschenseele, die Gottgefälligkeit der christlichen Tugenden und sogar der guten Werke? Und sind uns diese Lehren im Evangelium nicht ver-

[1]) Ebd. S. 184. [2]) Ebd. S. 92. [3]) John Stuart Mill, Selbstbiographie, übers. v. Kolb (Stuttg. 1874) S. 32. [4]) A. a. O. [5]) Ebd. S. 44. [6]) Ebd. S. 180.

kündigt, daß wir sie als „wahre Lehre“ annehmen, d. h. für wahr halten, glauben?

Nun erst die Entschiedenheit und Unerbittlichkeit, mit der das Christentum diese Forderung stellt! „Wer nicht glaubt, der ist schon gerichtet“ (Jo. 3, 18). „Wer nicht glaubt, der wird verdammt werden“ (Mc. 16, 16).

Glauben, unbezweifelt für wahr Annehmen ist also das Erste, was im Christentum verlangt ist, und darum muß sich der denkende, namentlich der zur kritischen Reflexion erwachte Menschengeist bei der Prüfung der an ihn ergehenden Glaubensforderung vor allem über den Glaubensakt selbst, sein Wesen und seine Voraussetzungen, klar werden. In der Tat dreht sich auch der Streit heutzutage nicht so sehr um den Inhalt des Glaubens, das Materielle am Glauben, sondern hauptsächlich um das Subjektive, Formelle am Glauben, um den Glaubens a k t. P a u l s e n z. B. formuliert seinen Haupteinwand und Hauptangriff gegen den katholischen Glauben also: „Wenn ich dem I n h a l t nach alles glaubte, was die Kirche oder der Papst lehrt, das eine könnte ich nicht glauben, daß sie unfehlbar seien: es schlösse [sc. in den Glaubens a k t] den Entschluß ein, mich ein für allemal eines selbständigen Urteils über das, was jene jemals für wahr und unwahr, für gut und böse erklären mögen, zu begeben“ [1]). Der katholische Glaubensakt sei darum „widersittlich“, „Sünde wider den hl. Geist“ [2]). Aehnlich wie der protestantische Philosoph äußert sich ein protestantischer Theologe, W. H e r r m a n n in Marburg, wenn er schreibt: „Vor kurzem hat ein hochstehender Katholik auf einen Rest von Glaubenseinheit unter uns hinweisen wollen . . . . Dem patriotischen Wunsche, das, was uns eint, hervorzuheben, schließen wir uns gerne an . . . . . Aber mit dem „Glauben“ der römischen Kirche wollen wir nichts gemein haben. Wir kennen diesen römischen Glauben aus eigener Erfahrung als eine tiefe Verderbnis der Seele, aus der wir Rettung suchen bei Gott . . . . Was uns an der römischen Kirche zuwider ist, ist

1) Kant, der Philosoph des Protestantismus S. 22. 2) Ebd. S. 23.

nicht in erster Linie das, was man dort glaubt .... Aber zu der Art, wie man dort glaubt, müssen wir uns anders stellen .... Was uns von Rom scheidet, ist heute noch dasselbe, was Luther mit den Worten aussprach: Das Papsttum vom Teufel gestiftet"[1]).

Es ist somit eine treffende Charakteristik, welche Cathrein von der Bedeutung unserer Frage gibt, wenn er sie „das tiefste Problem der christlichen Religionsphilosophie" nennt, „die Grundfrage, deren Beantwortung nicht nur Christen und Ungläubige, sondern auch Katholiken und Protestanten von einander scheidet", „eine eminent praktische, tief in die Lebensführung des Menschen eingreifende Frage", „eine Frage, die nicht blos den Theologen von Fach interessiert, sondern alle Gebildeten ohne Ausnahme, Katholiken und Protestanten"[2]).

§ 2.

Beschaffenheit des Problems.

Ueber die Wichtigkeit unserer Frage kann also kein Zweifel mehr sein. Aber eben so groß wie ihre Wichtigkeit ist ihre Schwierigkeit. Sie ist, um es gleich herauszusagen, die verwickeltste Frage der ganzen Theologie. Bei keinem Problem gehen die Meinungen so sehr auseinander, die Lösungsversuche zählen nach Tausenden; eine unübersehbare Literatur ist darüber vorhanden, zu der die Theologen und Philosophen der verschiedensten Richtungen, sowie auch sehr viele und manchmal sehr geschickte Dilettanten je ihren Teil beigetragen haben; ohne jedoch eine Lösung, welche auch jemand anderen als deren Urheber vollständig befriedigt hätte — nur die des Hermes bildet nach dieser Beziehung, durch die große Zahl ihrer Anhänger und besonders durch die Entschiedenheit und Zuversicht, womit ihr diese zustimmten, eine glänzende Ausnahme — bis heute zu finden.

---

[1]) Römische und evangelische Sittlichkeit 2. A. S. XIII. 8. 9.
[2]) Glauben und Wissen 1903, S. 12.

Das gilt nicht blos von den außerkatholischen Forschern; auch (was uns hier vorzugsweise angeht), die katholischen Theologen, von denen man doch am ehesten Einigkeit erwartet, auch sie stimmen in unserer Frage so wenig überein, daß Kleutgen, der beste Kenner unserer Kontroverse, sich zu der Bemerkung veranlaßt sieht: „Es dürfte Befremden und auch Bedenken erregen, die Vertreter der heiligen Wissenschaft in der Frage, womit wir uns beschäftigt haben, so verschiedene Wege einschlagen zu sehen. Handelt es sich doch um die Erklärung eben jener geistigen Tätigkeit, welche Grund und Quelle der ganzen Wissenschaft ist"[1]. Und nur die außerordentliche Schwierigkeit des Problems ist ihm Entschuldigungsgrund hiefür, indem er beifügt: „Aber der Glaube ist nicht blos die Erkenntnisquelle der Theologie als der Wissenschaft von der göttlichen geoffenbarten Wahrheit; er ist auch Anfang und Wurzel des neuen Lebens, das uns durch die Gnade gegeben wird. Als solcher ist er Gegenstand wie der Offenbarung, so der theologischen Forschung, die seine Natur und Wesenheit, insbesondere auch sein Verhältnis zum natürlichen Geistesleben zu ermitteln trachtet . . . . Eben darum aber, weil es sich um den Anfang des Gnadenlebens handelt, ist es um so weniger zu verwundern, wenn die Lösung der gestellten Aufgabe auf große Schwierigkeiten stößt. Wir pflegen von dem Gebiete der Erkenntnis unter dem Bilde der Sphären zu reden. Wenn nun für die beschränkte Sehkraft ebensowohl, was in der Tiefe, als was in der Höhe liegt, sich in Dunkel hüllt; also erweist sich auch die Schwäche unserer Vernunft nicht weniger, wenn wir die ersten Anfänge der Dinge ergründen, als wenn wir ihre letzte Vollendung zu bestimmen trachten. Welche Fragen sind in der Naturlehre so schwierig und haben von jeher so verschiedene Ansichten hervorgerufen als jene über die wesentlichen Bestandteile des Körpers und ihrer Zusammensetzung, über die Zeugung und Fortpflanzung lebender Wesen? Ebenso hat in der Seelenlehre keine Aufgabe die Denker von jeher so viel beschäftigt und unter sich

[1] Theologie der Vorzeit 2. A. IV, N. 280.

geteilt, als das Entstehen der Empfindung und den Ursprung des Erkennens zu erklären. Was Wunder also, wenn auch wir den Ursprung und das Wesen des Glaubens, in welchem ein übernatürliches Leben seinen Anfang nimmt, nicht so leicht als seine Eigenschaften und Wirkungen erfassen?"[1])

Die Schwierigkeit unseres Problems liegt aber nicht blos im eigentlichen Gegenstande selbst. Es senkt auch noch seine Wurzeln in zwei andere dunkle Gebiete, in ein theologisches, nämlich die Gnadenlehre, und in ein philosophisches, die Psychologie. Das Problem der Gnade ist aber das umstrittenste nächst dem des Glaubens, und in der Psychologie kann man bekanntlich nur mit größter Vorsicht und Mühe Irrpfade vermeiden und vorwärts kommen: wegen des übersinnlichen Charakters ihres Gegenstandes, wegen der Feinheit des psychologischen Gewebes, das zergliedert werden muß, wegen der mannigfachen Verschlungenheit der Fäden, die zu verfolgen sind, um so behutsamer und sorgfältiger, als die Anzahl wirklich gesicherter Ergebnisse in der Psychologie eine verschwindend kleine ist. Wie mühevoll ist ferner auch die Durcharbeitung der ungewöhnlich ausgedehnten Literatur, welche über dieses Thema aufgespeichert liegt und mit jeder Woche noch wächst — und eine Kenntnisnahme davon, wenigstens der Hauptsache nach, ist notwendig für jeden, der sich über den Stand der Frage unterrichten und sich nicht der Gefahr aussetzen will, alte, längst verlassene Irrwege neu zu gehen. Die in dieser Literatur niedergelegten, vielfach so verwickelten, durch die verschiedenartigsten Kombinationen zusammengesetzten und in ihren Unterschieden oft so fein nuancierten Lösungsversuche überhaupt zu verstehen, ist keine leichte Sache, zumal dieselben, dem Charakter der Wahrheit, die stets nur Eine sein kann, entsprechend, mindestens alle bis auf Einen mehr oder minder mit chimärischen Begriffen oder Begriffskombinationen oder gar mit begriffslosen Ausdrücken operieren. Noch schwerer ist es natürlich, die einzelnen Lösungsversuche auf Wert oder Unwert zu prüfen. Und dennoch,

---

[1]) Ebd.

da unsere Vernunft, wie Bayle mit Recht bemerkt, „est plus propre à demolir qu' à bâtir, elle connaît mieux ce que les choses ne sont pas que ce qu'elles sont“: die schwerste Aufgabe besteht darin, eine neue, endgiltige, nach allen Seiten hin unanfechtbare Lösung zu finden.

§ 3.

Geschichte des Problems.

Die Schwierigkeit, unser Problem zu lösen, scheint freilich, nach seiner Geschichte zu schließen, unbesiegbar zu sein.

1. Unter den Kirchenvätern behandelte der größte von allen, Augustinus, das Problem am ausführlichsten; namentlich schrieb er darüber häufig zu polemischen Zwecken. Aber nirgends gibt er eine prinzipielle Lösung derselben, was um so mehr zu verwundern ist, als man doch eine solche hiebei für ganz unumgehbar halten möchte. A. v. Schmid bemerkt betreffs eines Punktes besonders, der Frage nach dem letzten Gewißheitsgrund des Glaubens, in welcher er den „Schluß- und Gipfelpunkt der in neuester Zeit so vielverhandelten Frage über Wissen und Glauben“ [1]) erblickt und deren Erforschung er ein ganzes Buch gewidmet hat: „Wie vieles hat der hl. Augustin nicht geschrieben über Natur und Beschaffenheit des Glaubens? Ist er nicht der Urheber der später so viel erörterten Unterscheidung des credere Deo, Deum, in Deum? Doch selbst überall da, wo er ausführlicher vom Glauben redet, wie z. B. in der Abhandlung de utilitate credendi, ferner in libro de videndo Deo, de fide eorum quae non videntur u. s. w., ist er in solche Untersuchungen nicht eingegangen. Auch in den gegen den Semipelagianismus gerichteten Schriften, die doch eigentlich die Begründung des heilserforderlichen, heilsbringenden Glaubens zum Gegenstande haben, ist er solchen Untersuchungen ferne geblieben“. [2]) Nirgends gibt er eine psychologische Definition des Glaubens, ja erklärt dieselbe indirekt für nahezu unmöglich, indem er von dessen direktem Gegen-

---

[1]) A. a. O. S. IV. [2]) Ebd. S. 77.

satze, der Häresie, schreibt: „Quid ergo faciat haereticum, regulari quidem definitione comprehendi, sicut ego existimo, aut omnino non potest aut difficillime potest".[1]) Seine Ausführungen bewegen sich zwischen den beiden Grundsätzen: Intellige ut credas; crede ut intelligas! Er betont entschieden das Zusammenwirken von Vernunft und Willen zum Glauben, aber über die Art ihrer psychologischen Zusammenordnung im Glauben spricht er sich nicht näher aus.

„Seine Lehre", sagt Denzinger, „blieb die Grundlage aller späteren Theorien vom Glauben in der lateinischen Kirche" [2]). Allein es wollte trotz oft außerordentlicher Anstrengungen der größten Geister nicht gelingen, ein unanfechtbares endgiltiges Resultat zu erreichen.

2. Die beiden scharfsinnigsten Vertreter der beginnenden mittelalterlichen Theologie, Anselm und Abälard, teilten sich gleichsam bei unserer Frage in das Erbe des Adlers von Hippo. Dem berühmten Satze Anselms „Credo ut intelligam" stellte Abälard sein „Non credendum nisi prius intellectum" entgegen. In dem an Abälards Grundsatz sich anknüpfenden Streite trat besonders Bernard von Clairvaux hervor. In seiner Polemik betonte er auf das nachdrücklichste die allgemeinen Prinzipien des katholischen Glaubens, ohne sich jedoch in eine nähere Auseinandersetzung über dessen psychologische Seite einzulassen.

3. Der Hauptvertreter der Hochscholastik, Thomas von Aquin, behandelte zwar das Glaubensproblem ziemlich ausführlich, und ein so guter Kenner unserer Kontroverse wie Kardinal Mazzella steht nicht an, seine Untersuchungen als „tracatus de fide absolutissimus" zu rühmen und die jahrhundertelangen Bemühungen um die Lösung unserer Frage, wobei „recentiores inextricabilem eam reddiderint", darauf zurückzuführen, daß man des Aquinaten Lehre zu wenig beachtete; denn „oritur persuasio incredibile esse ut antiquiores theologi ac praesertim D. Thomas . . . non pro merito egerit de hac quaestione"[3]) Aber eben dieses

[1]) De Haer., Praef. [2]) A. a. O. II. S. 468. [3]) De analysi actus fidei art. I. § V.

„oritur persuasio incredibile esse" klingt nicht gar zuversichtlich, und Ch. Pesch, welcher die Vergeblichkeit der neuzeitlichen Lösungsversuche derselben Ursache zuschreibt wie Mazzella, gesteht: „Die Frage nach den wesentlichen Bestandteilen des Glaubensaktes (analysis fidei) gilt bekanntlich als eine der schwierigsten auf dem Gebiete der Dogmatik. Daher mag es so auffallend erscheinen, daß der „Fürst der Scholastik" sich nirgendwo veranlaßt sieht, auf diesen jetzt so viel umstrittenen Gegenstand ausdrücklich einzugehen und denselben des genaueren zu erörtern. Der Grund dieses Schweigens kann an und für sich ein doppelter sein: Entweder ist der hl. Thomas mit Willen nur bis an die Grenze der Schwierigkeit herangetreten, ohne in dieselbe weiter einzudringen, weil sein klarer Blick sofort erkannte, daß hier ein geheimnisvolles Rätsel vorliege, dessen Lösung keinem Sterblichen vergönnt sei — oder er war im Gegenteil der Ueberzeugung, die Frage hinlänglich beleuchtet und genügend beantwortet zu haben. Diese letztere Auffassung möchte vorliegende Arbeit vertreten"[1]). Es mag also diese letztere Auffassung, die Pesch vertreten möchte — der Ausdruck selbst klingt gleichfalls nicht sehr zuversichtlich — richtig sein oder nicht: so viel ist sicher, daß Thomas von Aquin tatsächlich eine endgiltige, erschöpfende Lösung nicht gegeben hat.

Was aber vom Fürsten der Scholastik gilt, das gilt noch mehr von den übrigen Vertretern der Hochscholastik und noch weit mehr von der Spätscholastik.

4. Die Nachscholastik empfand die Schwierigkeit des Problems in erhöhtem Maße, nachdem unter dem Einfluß des kritischen Humanismus und der religiösen Spaltung des 16. Jahrhunderts die wissenschaftliche Reflexion mehr erwacht war und die einzelnen Fragepunkte deutlicher zum Bewußtsein brachte. Besonders war es jetzt Eine Frage, die endlose Kontroversen hervorrief und Jahrhunderte lang bis auf den heutigen Tag die scharfsinnigsten Geister beschäftigte, an deren Lösung aber man so gut wie verzweifelte: nämlich die Frage, worauf sich der Glaube als letzten

[1]) Zeitschrift für kath. Theologie 1884, S. 50.

Gewißheitsgrund stütze und in welcher Weise dieser selbst vom Menschengeist für wahr gehalten, ob im eigentlichen Sinne des Wortes geglaubt oder aber rein vernunftgemäß angenommen werden müsse, oder nach A. v. Schmid die Frage nach der „Vereinbarkeit von geschöpflichen und übergeschöpflichen Gewißheitsgründen".

Der erste, der eine umfassende Lösung versuchte, war Franz Suarez, der Fürst der Nachscholastik, dem der gelehrteste aller Päpste, Benedikt XIV., den theologischen Ehrentitel „doctor eximius" gab, den F. X. Kraus als „eines der scharfsinnigsten Genies aller Zeiten" rühmt: Zeugnisse, welche beweisen, daß er sich eine so schwere Aufgabe schon setzen durfte. Aber er hatte so wenig Glück damit, daß er in den Glaubensakt einen offenkundigen circulus vitiosus hineintrug, ja als das eigentliche Wesenskonstitutiv des verdienstlichen Glaubens und dessen unterscheidendes Merkmal von dem Glauben der Dämonen und Häretiker aufstellte. „Ut enim fateamur", so schreibt er, „tam daemones quam haereticos credere multa, quia a Deo dicta sunt, longe vero aliter in divino testimonio ac veritate nituntur, quam is qui fide christiana credit. Nam daemon vel haereticus ita credit Deo dicenti, ut tamen Deum dicere non credat eadem fide aut ex eodem testimonio Dei, sed vel ex signis cogentibus vel ex coniecturis humanis proprio discursu et indicio regulatis; fidelis autem et res dictas et Deum dicere et Deum non falli nec fallere et quidquid ad credendum ex parte formalis obiecti et motivi necessarium est, eadem fide, sola veritate et auctoritate Dei nixus, credit"[1]). Suarez' Ansicht fand zwar, freilich weniger aus eigener Kraft, als vielmehr infolge des Ansehens ihres Urhebers und des Mangels einer wesentlich besseren Theorie, bis auf den heutigen Tag zahlreiche Anhänger; aber die Gegner derselben überwiegen. „Die einen", so bezeugt Scheeben in seiner Dogmatik, „wie Suarez und viele andere, besonders Thomisten, sagen: Alles, was irgendwie von seiten

---

[1]) De gratia II. 11, 31.

Gottes im Glauben konkurriere . . ., also auch die Auktorität im engeren Sinne dieses Wortes, sowie die Tatsache, daß Gott äußerlich gesprochen, könne und müsse in derselben Weise auf das Zeugnis Gottes hin geglaubt werden wie der Inhalt der Offenbarung . . . . Hiergegen wird bemerkt, daß auf diese Weise ein nicht zu lösender Zirkel entstehe; und das ist allerdings wahr" [1]). „Der entscheidende Einwurf", so wiederholt er im Kirchenlexikon, den man dieser Ansicht macht, ist der, daß sie in einen unlösbaren Zirkel verwickele" [2]). Ebenso Kleutgen in seiner „Theologie der Vorzeit" [3]) und in den „Beilagen" [4]), sowie A. v. Schmid in seinen „Untersuchungen" [5]).

Zwar suchte Suarez das Bedenkliche seiner Theorie durch die Erklärung zu heben, daß im letzten Grunde ein unfaßbares Geheimnis vorliege; aber schon sein ihm ebenbürtiger jüngerer Zeit- und Ordensgenosse Kardinal Johann de Lugo erklärte dem gegenüber: „Ego odi hunc philosophandi et theologizandi modum, ut propter quamlibet scholasticam difficultatem recurramus ad mysteria" [6]), und noch neuerdings rechnet ihn Ch. Pesch unter „gewisse Leute", welche „sich beikommen ließen, theologische Fragen durch Aufstellung von Geheimnissen lösen zu wollen" [7]).

Lugo selbst stellte eine Theorie auf, welche durch die Zahl und Bedeutung ihrer Anhänger die des Suarez noch übertraf, allein nach deren eigenem Geständnisse noch manche schwache Punkte hatte, die auch bis heute selbst durch die verschiedensten an ihr vorgenommenen Modifikationen nicht beseitigt werden konnten. Kleutgen z. B., anfangs ein entschiedener Anhänger der Lugonischen Theorie, gestand doch nach jahrelangen eingehenden Studien, daß sie nicht vollständig befriedigen könne, und daß es weniger innere als Autoritätsgründe seien, die ihm Lugos Ansicht empföhlen. „Daß ich früher", so lautet seine Erklärung, „der Ansicht Lugos beitrat und auch jetzt dieselben wider die meisten

---

1) N. 687. 2) A. „Glaube" V S. 632. 3) N. 268. 4) S. 142. 5) S. 258. 6) De fide I. 4, 38. 7) A. a. O. 1886. S. 59.

Anschuldigungen verteidige, wird man, dächte ich, mir nicht zum Vorwurfe machen, wenn man einen Umstand in Erwägung zieht, auf den ich glaube hinweisen zu müssen. Der hl. Alfons von Liguori, den wir jetzt als Lehrer der Kirche verehren, trägt kein Bedenken, nach dem hl. Thomas Lugo für den größten aller Theologen zu erklären. Man kann darnach zugleich den Ruf ermessen, dessen sich Lugo bis in die neueste Zeit erfreute. Unter seinen Werken ist aber nebst jenem De iure et iustitia dasjenige, welches hier in Betracht kommt, De virtute fidei divinae das ausgezeichnetste. Außer manchen anderen Theologen, die nicht ohne Namen sind, wie Hurtado, Amicus, Monschein, haben sich für Lugos Ansicht der Kardinal Pallavicini, Martinez Ripalda und der größte der neueren Skotisten, Mastrius, erklärt. Wer die Geschichte der Theologie kennt, wird nicht leugnen, daß dieselben Theologen ersten Ranges sind, und unter denen, die seit Lugo lebten und folglich seine Lehre prüfen konnten, zu den allerberühmtesten gehören. In der Gegenwart aber verteidigt Lugos Lehre der P. Franzelin, der unter seinen Zeitgenossen an Gediegenheit des Urteiles, an Tiefe der Spekulation und Ausdehnung der Gelehrsamkeit jeder Art, um wenig zu sagen, keinem nachsteht. Solchen Männern mich anzuschließen, halte ich nicht für bedenklich" [1]).

Mit Kleutgens späterem Urteile über Lugos Theorie stimmt auch Mazzella überein, indem er über die Lugonische und Suarezische gleichmäßig erklärt: „Quicunque attente perpenderit duas praecedentes opiniones, quae recentioribus temporibus communius in scholis obtinuere, nequit non persentire quaestionis difficultatem nec plenam mentis quietem invenire potest in expositis solutionibus ipsius" [2]).

Neben diesen beiden hervorragendsten Theorien bildeten sich noch viele andere, worunter die von Melchior Cano und Bannez, sowie die der Salmantizenser die bemerkenswertesten sind; doch Canos und Bannez' Theorie fand fast gar keine Anhänger,

[1]) Beilagen zu den Werken über die Theologie und Philosophie der Vorzeit S. 137, 138. [2]) A. a. O.

und allenthalben die entschiedensten Gegner; die Salmantizenser vollends, sonst Meister ihres Faches, sodaß Scheeben ihren cursus theologicus „das großartigste und bedeutendste Werk der Thomistenschule“ nennen kann, erheben, wenn sie auf diesen Punkt zu sprechen kommen, einen wahren Jammer: „Habemus prae manibus quaestionem si quae alia in theologia universa, scitu discussioneque dignissimam; continet enim difficultatem, quam qui perfecte diluerit, theologorum profectui interneque credentium paci satis consultum ibit. Sed hoc opus, hic labor; rem namque adeo implicatam aggredimur, ut vel gravissimi theologi aegre ab illius labyrinthis expediantur“[1]).

Doch war diese Frage über die „Vereinbarkeit von geschöpflichen und übergeschöpflichen Gewißheitsgründen“ keineswegs die einzige Schwierigkeit, die man fühlte. Es wollte auch nicht gelingen, die übrigen zum Wesen des Glaubens für notwendig erachteten Bestimmtheiten als in demselben Glaubensakte vereinbar darzutun; so hielt es schwer, zu zeigen, wie die natürliche Substruktion des Glaubens zu vereinen sei mit dessen Unmittelbarkeit sowohl wie Uebernatürlichkeit; ferner, wie der Glaube auf blos moralischer Gewißheit basieren und doch zugleich ein „assensus super omnia“ sein könne.

Die Hauptschwierigkeit aber war eine andere noch. Schon der geniale Humanist Pico von Mirandola hatte an sie gerührt, wenn er erklärte: „Dico probabiliter et, nisi esset communis modus dicendi theologorum in oppositum, firmiter assererem: assero tamen hoc dictum esse in se probabile, et est, quod, sicut nullus opinatur aliquid ita esse, praecise quia vult sic opinari, ita nullus credit aliquid esse verum, praecise quia vult credere id esse verum. Non est in potestate libera hominis credere articulum fidei esse verum, quando placet, et credere eum esse falsum quando sibi placet“[2]). Es ist dies eine Schwierigkeit, welche auch andere Nichttheologen, und zwar gerade solche mit tiefem inneren Selbst-

[1]) De fide I, 153. [2]) Prop. damn. ab Innocentio VIII. S. Denz. Ench. 1899 N. 619, 620.

erleben, empfinden bis auf den heutigen Tag. Lord Byron, der Dichter mit dem abgrundtiefen Herzen, klagt in seinem Memorandum: Es sei ebenso unnütz, ihm das Räsonnieren zu verbieten und ihn zum Glauben zu ermahnen, als wenn man jemanden zurufen wollte: Wache nicht, sondern schlafe! Zwar seien die Gläubigen im entschiedenen Vorteile: denn wenn ihr Glaube begründet sei, so würden sie im zukünftigen Leben ihren Lohn empfangen; wenn es aber kein zukünftiges Leben gebe, so seien sie nach dem Tode nicht schlimmer daran als die Ungläubigen, indem sie während ihres Lebens den Trost und die Stütze ihres Glaubens genössen, nach dem Tode jedoch keiner Enttäuschung ausgesetzt seien, weil, wenn sie in nichts zurückkehrten, sie dies ja nicht zu empfinden vermöchten; allein der Glaube eines Menschen sei nicht von seinem Willen abhängig[1]). Aehnlich wie der englische Dichterlord, aber mit scharfer Spitze gegen den Glauben, äußert sich Gottfried Keller, der „Shakespeare der Novelle", wie ihn der Altmeister der Novelle, Heyse, selber nennt, und welcher das vom dritten großen Kunstgenossen, Storm, an ihn geschriebene Wort: „Tiefstes Selbsterleben ist das Wesentlichste" wie kein anderer an sich selber bewahrheitete. „Wenn ich", so schreibt er in seinem berühmten autobiographischen Romane „Der grüne Heinrich", „zweifle, ob zwei mal zwei vier seien, so sind es darum nicht minder vier, und wenn ich glaube, daß zwei mal zwei vier seien, so habe ich mir darauf gar nichts einzubilden und kein Mensch wird mich darum loben.... Glaube! O wie unsäglich blöde klingt mich dieses Wort an! Es ist die allerverzwickteste Erfindung, welche der Menschengeist machen konnte in einer zugespitzten Lammslaune! . . . Gott weiß, denn er ist allwissend, jeden Gedanken, der in meinem Inneren aufsteigt, er kennt den vorigen, aus welchem er hervorging, und sieht den folgenden, in welchen er übergeht; er hat allen meinen Gedanken ihre Bahn gegeben, die ebenso unabweislich ist, wie die Bahn der Sterne und der Weg des Blutes; ich kann also wohl

---

[1]) Siehe Elze, Lord Byron 3. A. S. 270, 271.

sagen: Ich will dies tun oder mich darüber hinwegsetzen, und durch Treue und Uebung es vollführen; aber ich kann nie sagen: ich will glauben oder nicht glauben; ich will mich einer Wahrheit verschließen oder mich ihr öffnen!"[1]) Nicht anders, nur wiederum mit Verehrung für den Glauben, urteilt über das Verhältnis des Glaubens zum freien Wollen des Menschen ein anderer Meister in der Schilderung menschlichen Denkens, Fühlens und Lebens, Rosegger, ein „religiöser Analphabet" zwar, wie Pöllmann mit Recht sagt, in der Kenntnis der objektiven Kirchenlehre, aber ein tiefer Kenner und trefflicher Künder des menschlichen Herzens. „Im Grunde", so bemerkt er in den Bekenntnissen aus seinem religiösen Leben „Mein Himmelreich", „hat auch der vernünftige, der „freie" Mensch nicht die Wahl, ob er glauben will oder nicht. Entweder er weiß etwas, dann fällt der Glaube daran von selbst weg, oder er glaubt etwas oder glaubt es nicht — ganz unwillkürlich. Ich will es glauben heißt soviel als ich muß es glauben; ich glaube es nicht, besagt: ich kann es nicht glauben. Wenn es so viele Menschen gibt, die sich absichtlich dem Glauben verschließen, die aus irgend einem Grunde nicht glauben wollen, sei es, weil ihnen nach einer modernen Auffassung der Glaube altmodisch, einfältig oder gar unsittlich vorkommt — so täuschen sich diese, insoferne sie das Glauben oder Nichtglauben vom eigenen Willen abhängig zu machen wähnen. Sie können nicht glauben. Könnten sie, so würden sie es auch. Das Gebot, du sollst glauben! ist mir immer brutal und ungerecht vorgekommen, hiegegen habe ich jene Auffassung der Kirche verstanden, die im Glauben eine Gnade Gottes sieht"[2]).

Diese Schwierigkeit, von einem freien Glauben zu sprechen, verdoppelte sich sogar noch für den Theologen. Denn konnte Picos Einwand gegen jede Art des sog. religiösen Glaubens erhoben werden, wie wollte man dann die Eigenschaft der Freiheit von dem seitens der theologischen Wissenschaft statuierten Glauben aussagen, der zugleich den Vorzug der vernünftigen Be-

[1]) 1. A. II S. 303. [2]) 18. Tauf. S. 2.

gründung haben sollte? Wie sind Vernünftigkeit und Freiheit im Glaubensakte zu vereinen? Denn das stand allen fest: Der Glaube ist ein Akt der Vernunft, credere est actus intellectus, wie Thomas in seiner berühmten Definition sagt[1]). Andrerseits konnte man auch nicht leugnen: intellectus est potentia necessaria respectu cuiuslibet sufficienter propositi, wie Kilber, der geschätzte Nachscholastiker, es kurz ausdrückt[2]). Begnügte man sich nun mit einem Glauben ohne hinreichende Begründung, so konnte man sich die Sache schließlich leicht so zurechtlegen: Da keine sufficiens propositio vorhanden ist, so ist die Vernunft nicht zur vollen Zustimmung genötigt, und da kann der Wille in die Lücke der vernünftigen Begründung eintreten — stet pro ratione voluntas — und die Vernunft vollends zur Zustimmung bewegen, so daß der Glaube ein freier wird. Anders aber steht die Sache, wenn der Glaube ein vernünftiger sein soll: denn ist eine sufficiens propositio vorhanden, wird also die Vernunft zur Zustimmung genötigt, was soll dann noch das von Thomas in seiner berühmten Definition des Glaubens statuierte imperium voluntatis a Deo motae per gratiam? Und umgekehrt: Betonte man die Freiheit des Glaubens, wie wollte man dessen Vernünftigkeit wahren? Zwar half man sich durch gewisse Unterscheidungen, indem man z. B. die Göttlichkeit des Glaubensinhaltes für moralisch gewiß, aber nicht evident, die Glaubenssätze für evident glaubwürdig, aber nicht evident wahr erklärte und in den durch den Unterschied dieser Begriffe bezeichneten Abstand den freien Willenakt einschob. Aber schon dem scharfsinnigen und kritischen Holden entfuhr der Satz: „Manifestum est quod quicunque Deum aliquid narrasse seu revelasse indubitanter iudicaverit, hoc ipsum, credere assensu firmissimo et certissimo necesse est. De omnipotentis enim Dei fidelitate seu veracitate sicut et de eiusdem peritia et cognitione impossibile est ambigere“[3]).

---

1) S. th. 2 II 2, 9c: Credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam.
2) De virt. theol. N. 35. 3) De fide I, 2.

5. So gärte und drängte diese Frage über die Vereinbarkeit von Vernünftigkeit und Freiheit im Glauben schon seit Beginn der Neuzeit im Schoße der theologischen Spekulation, nur mit vieler Mühe und Kunst zurückgehalten, und es bedurfte nur eines entsprechend starken Anstoßes, um sie klar und offen hervorbrechen zu lassen. Dieser Anstoß blieb nicht aus. Die neuere deutsche Theologie, angeweht vom scharfen Lufthauch der kantischen Kritik, brachte gleich als erste und nach ihren geschichtlichen Folgen weitaus bedeutendste Gabe eine Glaubenstheorie, welche den rätselhaften Knoten offen und fest ins Auge faßte, zugleich aber dabei zu dem Ergebnis kam, daß der Knoten gar nicht aus den Fäden des Glaubensproblems selber geschürzt, sondern von außen in das Gewebe hineingeschlungen sei, d. h., daß die Schwierigkeit nicht im Problem selbst liege oder sich natürlicherweise aus ihm ergebe, sondern künstlich in dasselbe hineingetragen worden sei: die Freiheit sei gar keine notwendige oder tatsächliche Eigenschaft des Glaubens. Die Lösung war also nach der neuen Theorie einfach die, den Knoten kurzerhand zu durchhauen und die fremden Fäden aus dem Gewebe herauszulösen, d. h. die Freiheit des Glaubens überhaupt preiszugeben und nur dessen Vernünftigkeit als unerläßliche Eigenschaft festzuhalten.

Diese neue Theorie war die hermesische.

Georg Hermes, der „edelgesinnte und rastlos tätige", der „sorgfältige Denker", wie selbst Kardinal Hergenröther und Kleutgen von ihm rühmen, wich von der überlieferten Auffassung des Glaubens nicht, wie man oft lesen kann, dadurch ab, daß er eine hinreichende vernünftige Begründung als Voraussetzung des Glaubens forderte. Denn mit dieser Forderung war er vollständig im Rechte. „Hermes irrte also nicht darin", so bestätigt dies Heinrich, „daß er behauptete, Gottes Existenz und Wahrhaftigkeit könne durch Vernunftbeweise, die Tatsache der Offenbarung und Kirche aber durch Glaubwürdigkeitsgründe zu einer vernünftigen Gewißheit gebracht werden"[1]). Noch weniger ist

[1]) Dogmat. theol. 2. A. I. S. 602.

der andere Vorwurf, den man ihm seit Anfang bis heute sehr häufig gemacht hat, berechtigt, als habe er einen Rationalismus oder Semirationalismus gelehrt, d. h. eine Erforschung der Glaubenslehren oder die Erkenntnis ihrer Wahrheit aus inneren Gründen, eine rein philosophische, ultraspekulative, naturalistische Behandlung der Theologie gefordert oder für möglich gehalten. Das tat wohl Anton Günther, aber niemals Hermes. Schon die eben angeführten Worte Heinrichs beweisen es. Ja, Hermes ist von einer blos rationalistischen, ultraspekulativen Auffassung der Glaubenslehren viel weiter entfernt als jeder andere Theologe, der je vor und nach ihm gelebt hat, indem er in das gerade entgegengesetzte Extrem verfällt und nicht nur jeden Rationalismus, sowohl den absoluten wie den relativen, sondern überhaupt jede spekulative Theologie verwirft und nur die positive Theologie gelten läßt.

Kleutgen selbst, der gelehrteste und scharfsinnigste Gegner des Hermesianismus, bezeugt von ihm, ihn ausdrücklich dem Rationalisten Günther gegenüberstellend: „Von Hermes dagegen [sc. im Gegensatze zu Günther] muß man sagen, daß er die spekulative Theologie ganz und gar verwirft. Der Gebrauch der Philosophie, welchen er gutheißt, besteht nur darin, daß man durch Analyse den Inhalt der Glaubenslehren bestimme, dieselben zu einem Ganzen ordne, jedes Einzelne mit Strenge aus der Quelle der Offenbarung dartue, und die Einwürfe, welche im Namen der Vernunft wider sie erhoben werden, als unbegründet nachweise. Das alles muß nun auch die positive Theologie, um wissenschaftlich zu verfahren, leisten. Was aber der spekulativen eigen ist, die geoffenbarten Wahrheiten unter sich und mit unserer sonstigen Erkenntnis in Verbindung zu bringen, um entweder ihre positive Uebereinstimmung mit der Vernunft nachzuweisen oder unsere Erkenntnisse über den Inhalt der Glaubenslehre hinaus zu erweitern; das erklärt er für Mißbrauch der Philosophie, dessen sich zwar schon viele Kirchenväter, aber doch ganz besonders die Scholastik schuldig gemacht. Denn dieser sei eine solche Behandlung der Glaubenslehre gerade die Hauptsache ge-

wesen, weshalb man sie auch zum Unterschiede von anderen Lehrweisen als spekulative bezeichnen müsse“ [1]).

Hermes' Lehre ist dem Kerninhalt nach folgende: Vor allem muß der Glaube hinreichend begründet oder vernünftig sein. „Nicht darin“, so schreibt er in seiner „Philosophischen Einleitung“, daß man ohne vorhergegangenen Beweis glaubt, sondern darin besteht die Demut des Glaubens, daß man annimmt, was man nicht schaut, blos deswegen, weil die Vernunft die Annahme fordert, und daß diese die Annahme fordere, zeigt eben der Beweis“ [2]). Wegen dieser Vernünftigkeit des Glaubens findet er keinen Platz mehr für das imperium voluntatis. „Es gibt keinen hinlänglichen Grund zu einem sicheren oder, was dasselbe ist, zu einem vernünftigen Glauben als das notwendige Halten der theoretischen und das notwendige Annehmen der verpflichtenden Vernunft allein, weil es außer diesen beiden keine dritte Weise mehr gibt, worin die Vernunft uns Wahrheit und Wirklichkeit verbürgt, und weil außer der Vernunft kein anderes Vermögen in uns ist, was dieses könnte“ [3]). Mit dem imperium voluntatis fällt aber zugleich die motio voluntatis per gratiam weg. „Der leidende Glaube“, so heißt es in seiner Dogmatik, „entsteht notwendig durch die bloße natürliche Einrichtung des Verstandes und der menschlichen Vernunft, und es kann deshalb von Erforderlichkeit der inneren vorübergehenden Gnade zu seiner Entstehung gar keine Rede sein“ [4]).

So bedenklich auch dieser hermesische Hieb durch den rätselhaften Knoten erscheinen mußte: die Einfachheit und strenge Konsequenz, mit der er erdacht war, gewann ihm die Zustimmung zahlreicher Theologen Deutschlands. „Alles was Kopf hatte, wandte sich Hermes zu, weil es da Gründlichkeit und Klarheit fand“, rühmte E. A. v. Droste-Hülshoff in seiner Erwiderung [5]) auf die „Fragen an alle katholischen Theologen Deutschlands in betreff des Hermesianismus, aufgestellt von mehreren Katholiken“ in der Aschaffenburger Kirchenzeitung.

[1]) A. a. O. V N. 381. [2]) S. XVIII. (s. Kirchenlex. V S. 1881). [3]) Ebd. [4]) III. T. § 285 (s. Kleutgen a. a. O. N. 126). [5]) Bonn 1832, S. 11, 12.

Aber das Unglück schritt schnell. Schon zu Lebzeiten ihres Urhebers von vielen Seiten bekämpft, ward die neue Lehre einige Jahre nach dessen Tode von Papst Gregor XVI. verworfen. Freilich war der Streit damit nicht zu Ende: statt durch diesen Stoß zu erlöschen, entfachte er sich erst recht zu voller Heftigkeit: die zahlreichen Hermesianer verteidigten die Lehre ihres Meisters auf deutschem und römischem Boden mit eben so großer Hartnäckigkeit wie Zuversicht in deren endlichen Sieg, worin sie noch dadurch bestärkt wurden, daß ihre theologischen Gegner, mit Ausnahme Perrones und des später auftretenden Kleugten, sämtlich mit den plumpen und durch ein fast gleichzeitig erlassenes römisches Dekret vollends abgestumpften Waffen des Traditionalismus, manche auch mit Verdrehungen und unwahren Beschuldigungen wider sie kämpften. Der Streit drohte zu einer ernsten Gefahr für die Kirche in Deutschland auszuwachsen, und heute noch muß uns die Betrachtung der hermesischen Wirren mit ihren scharfen kirchlichen und literarischen Kämpfen, bitteren Seelenkonflikten und schweren Verlegenheiten beiderseits tief ergreifen und erschüttern. Die kirchliche Behörde verlangte Unterwerfung unter das päpstliche Dekret, die Hermesianer verweigerten zu wiederholten Malen mit nur wenigen Ausnahmen. „Eine solche Unterschrift von unserer Seite", so lautet z. B. die Erklärung der beiden Hauptverfechter des Hermesianismus, Achterfeldt und Braun, an den Erzbischof-Koadjutor Geissel, „wäre nichts als ein falsches Zeugnis. Falsches Zeugnis geben halten wir aber unter allen erdenklichen Umständen für sittlich unerlaubt. Sollte indessen irgend jemand einen Weg wissen, in welchem es uns, ohne uns selbst oder andere zu täuschen, sittlich erlaubt wäre, eine Unterschrift wie die fragliche zu leisten, daß es uns in jener Stunde, wo menschliche Rücksichten und irdische Aussichten schwinden, nicht gereuen würde, sie geleistet zu haben, sie so zu leisten, daß wir einst vor den Richter der Wahrheit mit unserem Zeugnisse ohne Zagen hintreten können, so bitten wir, wer immer es auch sein möge, um die Liebe, uns diesen Weg entweder öffentlich oder privatim zu zeigen. Wir dürfen unserer

Bitte die gewissenhafte Versicherung hinzufügen, daß es uns an der Disposition, uns belehren zu lassen, nicht fehle, um so weniger fehle, als eine entgegengesetzte Ueberzeugung und das dadurch vorgeschriebene Verhalten mit Interessen, die uns sehr teuer sind, nur nicht so teuer, als Wahrheit und Pflicht uns sein dürfen, in der engsten Verbindung steht"[1]). „Auf Grund dieser Erwiderung", so berichtet das Kirchenlexikon, „und weil dadurch die Professoren ein öffentliches Aergernis gegeben hätten, trug der Erzbischof-Koadjutor Geissel, welcher es seit seinem Amtsantritt an belehrendem und freundlichem Zureden nicht hatte fehlen lassen, auf die Absetzung derselben bei der obersten Staatsbehörde an. Diesem Antrage entsprach König Wilhelm IV. insofern, als er beide unter Beibehaltung ihres Gehaltes von ihren Amtspflichten an der Universität entband"[2]).

Tief atmeten die Hermesianer auf bei dem Erscheinen der Enzyklika Pius' IX. vom 9. Nov. 1846: meinten sie es doch hier schwarz auf weiß zu haben, daß der neue Papst einer der Ihrigen sei. Denn da hieß es unter anderem: „Humana quidem ratio, ne in tanti momenti negotio decipiatur et erret, divinae revelationis factum diligenter inquirat oportet, ut certo sibi constet Deum esse locutum, ac eidem, quemadmodum sapientissime docet Apostolus, rationabile obsequium exhibeat.... Sed quam multa, quam mira, quam splendida praesto sunt argumenta, quibus humana ratio luculentissime evinci omnino debet divinam esse Christi religionem... ac propterea nihil fide nostra certius, nihil securius, nihil sanctius exstare et quod firmioribus innitatur principiis". Kleutgen selbst, der bedeutendste Antihermesianer, bemerkt zu diesen päpstlichen Worten: „Es heißt von den Beweisen für den göttlichen Ursprung des Christentums, daß die Vernunft durch sie auf das einleuchtendste überführt werden muß (evinci debet). Was anders will das sagen, als es bleibt dem Menschen, der jene Beweise erwäge, kein vernünftiger Zweifel übrig? oder auch, er müsse sich, wenn

1) Siehe Pfülf, Kardinal Geissel I S. 249. 2) A. „Hermes" V S. 1895.

er der Vernunft folgen will, überführen lassen?"[1]). Was aber, so sagten jetzt die Hermesianer, behaupten wir anderes als was Pius selber, nämlich daß der Glaube im vollen Sinne des Wortes vernünftig und hinreichend begründet sein muß, daß die Vernunft durch die apologetischen Beweise notwendigerweise überzeugt wird, wenn sie dieselben erwägt, daß also der Glaube selbst unfrei und nur die Anwendung der Mittel und die Disposition für den Glauben frei ist? „Ueberzeugung", als Sache des Verstandes", so schrieb schon i. J. 1833 ein Vertreter der hermesischen Lehre in der „Theologisch-praktischen Monatsschrift im Auszuge"[2]), „kann nicht unmittelbar geboten werden, sie hängt von der Richtigkeit und Stärke der Gründe an sich und von dem Erkenntnisse derselben ab. Nur der Gebrauch der Mittel, zur Ueberzeugung zu gelangen und die Entfernung der Hindernisse, die der Ueberzeugung im Wege stehen, als Sache des Willens, kann ein Gegenstand des Gebotes sein.... Der Gegenstand der Glaubenspflicht ist also eigentlich jene gute Beschaffenheit und Tätigkeit des Willens, die zur Hervorbringung, Erhaltung und Befestigung des Glaubens an die Lehre Jesu Christi im Ganzen und in ihren einzelnen Teilen notwendig ist".

„Den größten Skandal", so berichtet das Kirchenlexikon über dieses Neuaufflammen des Hermesianismus, „erregten die Hermesianer, als Papst Pius IX. am 9. November 1846 seine berühmte Enzyklika Qui pluribus abhinc annis veröffentlichte, worin er die Pflege der kirchlichen Wissenschaft empfiehlt und sich über das Verhältnis zwischen Vernunft und Offenbarung ausspricht. Gleich danach erklärten ihn die Hermesianer für den Ihrigen, fanden eine vollkommene Uebereinstimmung zwischen Pius und Hermes und behaupteten in Zeitungen und Broschüren mit aller Dreistigkeit, durch diese Enzyklika sei die Verurteilung der hermesischen Schriften hinfällig geworden und zurückgenommen .... Diese Taktik ward so weit getrieben, daß sich der Erzbischof Johannes von Geissel in seinem Fastenhirtenbrief von 1847 genötigt sah,

---

1) A. a. O. N. 248. 2) 1. Abt. V S. 155, 156 (Ehingen).

gegen sie einzuschreiten, indem er im engen Anschlusse an das päpstliche Rundschreiben die Gläubigen über die katholische Lehre vom Glauben und seinem Verhältnisse zur göttlichen Offenbarung belehrte und sie vor der falschen Weisheit der eigenen beschränkten Vernunft und vor den Verächtern der Religion und Kirche warnte. Nachdem der Erzbischof auch dem heiligen Vater von den neuen Intriguen der Hermesianer Mitteilung gegeben hatte, erhielt er von demselben ein vom 25. Juli d. J. datiertes Schreiben, worin dieser nicht nur die Ränke und Umtriebe derselben in scharfen Worten brandmarkte, sondern auch das über die hermesianischen Schriften von seinem Vorgänger, Gregor XVI., gefällte Verwerfungsurteil seinem ganzen Umfang nach bestätigte. Man hätte erwarten sollen, die Hermesianer würden sich nun endlich Stillschweigen zur Pflicht gemacht haben; wenigstens wäre dies das Klügste gewesen; aber kaum war die päpstliche Enzyklika erschienen, als Stupp sofort eine Schrift ankündigte, worin er das wahre Verhältnis der Lehre des Hermes zu dieser päpstlichen Kundgebung darzulegen verspricht. Auch Professor Elvenich konnte den neuen, schweren Schlag gegen den Hermesianismus nicht verschmerzen. Unter dem Titel „Pius IX., die Hermesianer und der Erzbischof von Geissel" gab er 1848 zu Breslau ein neues Werk heraus, worin er die angebliche Uebereinstimmung zwischen Pius IX. und Hermes bezüglich der katholischen Lehre weitläufig nachzuweisen sucht, dann aber insbesondere den Erzbischof von Geissel als Denunzianten der Hermesianer darstellt, ihn der falschen Uebersetzung, ja der Verstümmelung des päpstlichen Rundschreibens zeiht und ihn in der respektwidrigsten Weise behandelt. In den verschiedenen Tagesblättern erschienen zahlreiche Erwiderungen auf diese Schriften; die beste enthält die kleine, aber wohldurchdachte Schrift von Kaplan N. Pesch: Pius IX. ein Hermesianer? (Koblenz 1849). Indessen verhallten alle diese Stimmen in den politischen Wirren der Sturmjahre 1848 und 1849; nach dieser Zeit aber, da das kirchliche Leben durch die berühmte Versammlung der deutschen Bischöfe in Würzburg angeregt, einen gewaltigen Aufschwung nahm, waren beim Klerus sowohl wie beim

Volke alle Sympathien für den Hermesianismus erloschen; nur die beiden Repräsentanten desselben, die Professoren Achterfeldt und Braun, blieben Refraktanten. Sie wurden von ihrem Oberhirten mit größter Nachsicht behandelt, indem nicht die suspensio ab officio über sie ausgesprochen, sondern die Lesung einer stillen Messe ihnen erlaubt wurde. Im Anfang der sechziger Jahre gab Achterfeldt eine Erklärung, welche der milde Erzbischof für genügend bezeichnete, um beide wieder zur Darbringung des feierlichen Gottesdienstes zu ermächtigen"[1]).

So tief griff diese Eine Teilfrage unseres Problems in die Gewissensruhe und das Lebensglück so vieler Menschen ein, so hohe Wellen vermochte sie in der Oeffentlichkeit emporzutreiben.

Man darf jedoch nicht glauben, daß nach 1848 der öffentliche Streit ganz und gar geruht hätte. Noch i. J. 1864, also nach der Zeit, wo sogar die alternden Hauptkämpen des Hermesianismus das Schwert vollständig in die Scheide gesteckt hatten, richtete Knipping ein mit bitterster Galle geschriebenes Buch gegen die antihermesischen Glaubenstheoretiker, speziell gegen Schmid's „Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiete des Katholizismus ꝛc.", „weil wir — so bemerkt er selbst — die darin mit anerkennenswertem Geschick getroffene, von umfassender Kunde der Scholastik und Nachscholastik zeugende Zusammenstellung der wesentlichen Divergenzen geeignet fanden, unseren Lesern ein sprechendes Bild zu liefern von der totalen Halt- und Ratlosigkeit der bisherigen Glaubenstheorien und die Erkenntnis zu vermitteln, wie sehr eine radikale Reform dieser apologetischen Disziplin Bedürfnis ist"[2]). Knippings Buch ist betitelt: „Das chimärische Problem gewisser Glaubenstheorien", welchen Titel der Verfasser selbst dahin erklärt: „Wir hätten ... unsere gegenwärtige Schrift betiteln sollen: „Das chimärische Problem aller bisher üblichen Glaubenstheorien".[3]). Er will „den Schluß ziehen lassen, daß die Supposition, der Glaube sei ein actus liber, falsch und die Ursache der unzähligen Ungereimtheiten ist, wovon die

[1]) A. a. O. S. 1897, 1898. [2]) S. XIII. [3]) S. 179.

Glaubenstheorien strotzen"[1]). Sie sei „jene gemeinsame Supposition, über deren Ruin erst eine richtige, allein vernünftige Glaubenstheorie sich erbauen läßt"[2]). Mit ihr sei unsere Frage „das unauflösbare, darum chimärische Problem, an dessen Lösung man sich bis zum Irrwahn abquält"[3]). Denn „wer sich nicht vom Geklingel gelehrter Floskeln betäuben oder durch ihr buntscheckiges Spiel verblenden läßt, sieht klar, daß, je länger und deutlicher die Theologen ihre Glaubenstheorie entwickeln wollen, desto greller ihre Begriffslosigkeit, Verschwommenheit, Verlegenheit und Ratlosigkeit, dazu ihre Keckheit in grundlosen Behauptungen hervortritt"[4]).

Es dauerte jedoch nicht mehr lange, da erlitt der Hermesianismus seine letzte und endgültige Niederlage im Vatikanum: „Si quis dixerit", so lautet Can. de fide 5., „assensum fidei christianae non esse liberum, sed argumentis humanae rationis necessario produci; aut ad solam fidem vivam, quae per charitatem operatur, gratiam Dei necessariam esse; anathema sit".

6. Der Antipode des Hermesianismus, der Traditionalismus und Fideismus in Frankreich (Lamennais und Bautin), in Italien (Ventura) und, ausdrücklich gegen Hermes gerichtet, in Deutschland (Seber, Windischmann, besonders der (nach Pfülf) „bisherige Pfarrer von Mühlheim, der wissenschaftlich sehr befähigte, aber den Hermesianern verhaßte" A. v. Sieger, ferner Hast, Berlage, Dieringer u. a.) versuchte die Lösung in gerade entgegengesetzter Richtung, indem er, wie Hermes die Freiheit, so seinerseits die vernünftige Begründung für den Glauben ablehnte. Seine Vertreter waren, wie E. A. v. Droste-Hülshoff schreibt, „gegen alle Gründe so grimmig eingenommen . ., daß sie, wie Hr. v. Sieger von Gründen überhaupt nichts wissen wollen, um sich in dem blinden Glaubenselysium, wo man von Zweifeln und Gründen gar nicht geplagt wird, so recht von Herzen wohl zu befinden"[5]).

---

[1]) S. 43. [2]) S. 44. [3]) S. 42. [4]) S. 23. [5]) A. a. O., S. 23.

Doch bald nach seinem Auftreten teilte der Traditionalismus das Schicksal seines Gegners, indem er, in Lamennais, seinem philosophischen Vertreter, schon einige Jahre vor dem antihermesischen Dekrete verurteilt, nun auch in seinem theologischen Vertreter Bautain verworfen wurde. Bautain mußte mehrere antifideistische Sätze, unter diesen auch die folgenden unterschreiben:

„Non habemus ius ab incredulo requirendi, ut divini Salvatoris nostri resurrectionem admittat, prius quam certae probationes ipsi administratae fuerint: istaeque probationes ex eadem traditione per ratiocinationem deducuntur".

„Rationis usus fidem praecedit et ad eam hominem ope revelationis et gratiae conducit".

Ratio cum certitudine authenticitatem revelationis, Judaeis per Moysen et Christianis per Jesum Christum factae probare valet"[1]).

Dieses Ereignis war es auch hauptsächlich, was den Hermesianern nach der ersten Verurteilung ihrer Lehre nicht nur neuen Mut, sondern auch eine, wie sie meinten, unüberwindliche Waffe gab, um dieselbe wieder mit aller Schärfe zu verfechten. Zugleich schlossen sie aus dieser Verurteilung Bautains, der Papst müsse über den Hermesianismus falsch berichtet worden sein, und hofften, durch genaue Darlegung desselben die Zurücknahme des gegen Hermes erlassenen päpstlichen Urteils zu erwirken. Allein Papst Gregor selbst wies die Berufung auf das Dekret gegen Bautain dem Hermesianer Elvenich gegenüber zurück mit den Worten: „Du tatest Unrecht, in diesem Buche dich auf das Schreiben zu berufen, das ich an den Bischof von Straßburg erlassen habe. Dasselbe ist ganz allgemein gehalten und enthält nicht die Billigung einer bestimmten Lehre. Beide irren: sowohl diejenigen, welche dem Glauben alles geben und der Vernunft nichts lassen, als auch diejenigen, welche alles für die Vernunft in Anspruch nehmen und dem Glauben nichts übrig lassen"[2]).

---

[1]) Latein. Uebers. bei Denz. Enchir. N. 1488—1493. [2]) S. Kirchenlex. V S. 1890, 1891.

7. Kleutgen bemerkt zu dieser gleichzeitigen Verurteilung der beiden einander entgegengesetzten Richtungen: „Es ist gewiß sehr merkwürdig, daß in eben den Jahren, in welchen Hermes' Theologie vom hl. Stuhle verworfen, nicht nur Lamennais verurteilt, sondern auch Bautain zum Widerruf angehalten wurde, und man durfte sich damals zu der Hoffnung berechtigt glauben, daß dieses Einschreiten der Kirche gegen zwei Extreme alle katholischen Gelehrten veranlassen würde, zu der in der Mitte liegenden Wahrheit, welche seit vielen Jahrhunderten die Theologen mit Uebereinstimmung gelehrt hatten, zurückzukehren"[1]).

Die meisten Glaubenstheoretiker hielten sich auch von da ab wieder zu der in der Mitte liegenden vorhermesischen und vortraditionalistischen Anschauung: so vor allem Kleutgen selbst, ferner Perrone, Denzinger, Clemens, K. v. Schäzler, Franzelin, Mazzella, Schouppe, Schmid, Heinrich, Hettinger, Simar, Wieser, Frins, Ch. Pesch, Sasse, Wilmers, Cathrein, Gutberlet, Gloßner, Kirschkamp, Schill, Rienhaus, Löhr u. s. w.; aber dieselbe als „Wahrheit" zu erweisen, gelang ihnen so wenig wie den früheren Theologen. Verlegene Eingeständnisse und uneingestandene Verlegenheiten charakterisieren alle diese Versuche, unser Problem zu lösen und den Glaubensakt ordnungsgemäß zu analysieren. Die Schwierigkeiten blieben die alten.

Nichts beweist diese Tatsache besser als die Worte, mit denen Kirschkamp seine Untersuchung über die drei zum Glauben erforderten Eigenschaften der Uebernatürlichkeit, der Freiheit und der über alles gehenden Entschiedenheit des Assenses einleitet. „In der katholischen Lehre vom Glauben", so schreibt er, „zeigen sich in mehrfacher Hinsicht auf den ersten Blick befremdende Eigentümlichkeiten und scheinbare Gegensätze. Zunächst soll der Glaube innerlich übernatürlich sein, und doch erscheint er nach den Erörterungen im vorigen Kapitel auf Grund der Wunder, Weissagungen und der anderen motiva credibilitatis so natürlich zu bilden . . . . . . Größere Schwierigkeiten scheinen gewisse katho-

[1]) A. a. O. IV N. 98.

lische Lehren über die dem Glauben eigene Gewißheit zu bieten. Nach der katholischen Anschauung soll beim Zustandekommen der Gewißheit, die wir im Glauben haben, der von der Gnade getragene freie Wille eine Rolle spielen, während doch sonst die Gewißheit eine Zuständlichkeit des Intellektes zu sein scheint, bei deren Zustandekommen unsererseits eben auch nur der Intellekt, keineswegs aber der Wille beteiligt ist, die häufig sogar gegen unseren Willen im Intellekte sich einstellt, diesem sozusagen aufoktroyiert wird. Ferner soll die Gewißheit die größte sein, sie soll an Stärke die natürliche Gewißheit überragen, während es doch sonst in der Gewißheit im Gegensatz zu Wahrscheinlichkeitsannahmen keine Grade zu geben scheint . . . Man könnte nun schon von vornherein bemängeln, daß man überhaupt die verschiedenen Erscheinungsformen der Gewißheit dem Grade ihrer Stärke nach von einander unterscheiden will . . . . Aber auf welchen Grund hin kann nun tatsächlich der Glaube diese Auszeichnung der certitudo super omnia beanspruchen?"[1]).

Wieser gesteht von dem Versuche der sich in der Mitte haltenden Glaubenstheoretiker, die Tätigkeit des freien Willens im Glaubensakte unterzubringen, gelegentlich der Besprechung des Vacant'schen Buches „De certitudine iudicii quo assentitur existentiae revelationis“: „Das Wie dieser Beeinflussung des Verstandes durch den Willen ist freilich schwer zu erklären und wir verargen es dem Verfasser keineswegs, wenn er schließlich bemerkt, daß er nicht weiter darauf eingehen wolle"[2]).

Löhr ist in einer Monographie über das Glaubensproblem bei den Einleitungsworten zu seiner Untersuchung „Ueber den Einfluß des Willens beim Glauben" kühn genug zu schreiben: „Wohl hat ein Schriftsteller den Versuch, die Freiheit des Glaubens mit der übrigen Lehre, besonders der Evidenz des Glaubwürdigkeitsurteils, in Einklang zu bringen, ein chimärisches Problem genannt. Ob das Problem wirklich ein chimärisches ist, wird

[1]) Der Geist des Katholizismus in der Lehre vom Glauben und von der Liebe 1895 S. 80, 83, 93, 94. [2]) Zeitschr. f. kath. Theol. 1880 S. 549.

sich im Laufe der Entwicklung zeigen". Am Schlusse aber gesteht er von dem Ergebnis seiner Untersuchung: „Ob bei dieser Auffassung die Göttlichkeit des Glaubens gewahrt bleibt? Ob alle erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten gelöst sind? Eine Lösung der Frage, die Kleutgen eine der allerschwierigsten auf dem Gebiete der Theologie nennt, ist von mir nicht beabsichtigt"[1]).

Kleutgen selbst erklärt, teils direkt, teils indirekt, daß das ganze Problem mit allen seinen einzelnen Schwierigkeiten trotz der außerordentlichen Mühe, welche seit Suarez und Lugo sowie seit Hermes die scharfsinnigsten Theologen und besonders er selber darauf verwandten, der Lösung um gar nichts näher gerückt ist. „Von neuem", so schreibt er in den „Beilagen", „in die Untersuchung eingehend, wie der Beweggrund des Glaubens im Glauben selbst erkannt und für wahr gehalten werde, glaube ich einige Bemerkungen vorausschicken zu dürfen. Zuvörderst also fürchte ich nicht zu übertreiben, wenn ich dieselbe für eine der allerschwierigsten erkläre, denen man auf dem Gebiete der Theologie begegnet. Wird sie ja doch von manchen das Kreuz oder die Folter der Gottesgelehrten genannt. Nicht wenige, welche Lehrbücher, wenn auch sehr ausführliche, verfaßten, wie Gotti und Billuart, haben sie, gewiß aus keinem anderen Grunde, zu umgehen getrachtet, nur gelegentlich eine kurze Antwort gebend. Andere führen die große Schwierigkeit der Frage ausdrücklich als Grund an, weshalb sie in dieselbe nicht eingehen, sondern von den verschiedenen Lösungen, die man versucht, nur die eine vorlegen, welche sie für die wahrscheinlichste halten. Aber auch jene, welche sich auf eigentliche Erörterung einlassen, wählen von den vielen Meinungen nur einige: denn, sagen sie mit Recht, wenn sie alle besprechen wollten, würden sie kein Ende finden. So wollen denn meine Leser mich entschuldigen, wenn ich diese Frage unentschieden lasse, für keine der Lösungen, die man versucht hat, mich erklärend. An Ausdauer im Lesen und Nachdenken habe ich es nicht fehlen lassen. Vor mehr als sechsundzwanzig Jahren schrieb ich darüber für meine damaligen Zuhörer,

---

[1]) Die Bedeutung der motiva credibilitatis für die fides theologica 1891, S. 33, 73.

und gewiß nicht ohne vorausgegangenes Studium der berühmtesten Theologen. Dies wurde natürlicherweise mit größerem Aufwand von Zeit und Mühe erneuert, als ich die Abhandlungen über die Theologie der Vorzeit verfaßte. Zum Behufe der neuen Auflage dieser aber — warum sollte ich es verschweigen? — habe ich vier volle Monate auf diese Untersuchung allein verwendet. Je mehr ich dabei Gelegenheit hatte, zugleich mit der Verschiedenheit der Ansichten die Anstrengungen großer Denker zu beobachten, desto mehr muß es mich befremden, wenn Schriftsteller unserer Tage, ihre Meinungen vorbringend, mit einer Zuversicht reden, womit man etwa eine Aufgabe der Arithmetik löst" [1]). Ueber seinen eigenen Beitrag zur Lösung der Frage spricht er sich folgendermaßen aus: „Wenn es also darauf ankäme, die Uebernatürlichkeit und Gewißheit des Glaubens sicher zu stellen, so möchte sich die Ansicht, welche ich in der ersten Auflage meines Werkes vorgelegt hatte, immer noch verteidigen lassen. Aber anders verhält es sich mit der Göttlichkeit des Glaubens. Daß diese in jener Ansicht keine genügende Erklärung finde, habe ich Herrn von Schäzler eingeräumt, und auch schon in der zweiten Auflage meines Werkes selbst nachgewiesen; dort jedoch zugleich die Gründe vorgelegt, weshalb ich keiner der übrigen Ansichten beistimmen kann" [2]).

Wie Kleutgen, so hält auch A. v. Schmid die Findigkeit des menschlichen Geistes für einen neuen auch nur irgendwie beachtenswerten Versuch zu einem Ausweg aus diesen Schwierigkeiten für erschöpft. „Möge", so schreibt er von seinem eigenen im Anschluß an Lugo gegebenen Lösungsversuche, „die Lösung, die wir als die allein haltbare verteidigen, einer strengen, ja der allerstrengsten Kritik unterzogen, im Falle ihrer Ablehnung aber wenigstens die Möglichkeit einer anderweitigen Lösung aufgezeigt werden" [3]). Ein so feiner Kenner unseres Problems wie Wieser bezeichnete Schmid's „Untersuchungen" in einer Rezension des Buches als gediegene Leistung, und das war nicht zu viel gesagt. Aber der von Schmid daselbst aufgestellte Lösungsversuch ist der-

[1]) S. 136, 137. [2]) Ebd. S. 208. [3]) A. a. O. S. IV.

art, daß der berühmte protestantische Glaubenstheoretiker Frank sich für berechtigt hält, in der zweiten Auflage seines „System der christlichen Gewißheit" zu schreiben: „Vielleicht ist es richtig ausgedrückt, wenn ich angesichts dieser katholischen Auseinandersetzung über den letzten Gewißheitsgrund sage: Das Bestreben, eine recht massive, handfeste, womöglich in einer sichtbaren menschlichen Person verkörperte Autorität zu gewinnen, um auf diese alle persönlichen Zweifel und Gewissensskrupel abzulagern, hat jene überaus unsichere und schwankende Begründung der Gewißheit, womit nun jeder einzelne sich jener Autorität hingibt, zur Kehrseite. Wir möchten diese Begründung allen denen zum Studium empfehlen, welche inmitten unserer evangelischen Dissidien mit einem gewissen Neide auf die feste Autorität hinblicken, deren sich die katholische Kirche erfreue"[1]).

Schon die Art und Weise, wie Schmid zu seiner Glaubenstheorie gelangt, und der Beweisgrund, mit dem er sie stützt, sind für die Lage der Theologen in unserer Frage höchst bezeichnend: Dieselbe ergibt sich ihm nur, wie er selbst gesteht, „auf dem Wege eines indirekten, apagogischen Beweises; denn alle gegenteiligen Annahmen erweisen sich samt und sonders als unmöglich".

Das alles aber ist noch das Geringste. Der schlagendste Beweis für die ganz außerordentliche Verlegenheit der Vertreter der alten, zwischen Fideismus und Hermesianismus „in der Mitte liegenden Wahrheit" ist der, daß manche von ihnen mit eben demselben Schritte, mit dem sie die Charybdis eines widervernünftigen Glaubens vermeiden und einen vernünftigen erreichen wollen, tatsächlich in die doch keineswegs intendierte, sondern im Gegenteil mit einem ‚dissensus super omnia' verabscheute Skylla des passiven, der Vernunft durch Beweisgründe abgenötigten Erkenntnisglaubens, also des verurteilten Hermesianismus, geraten.

So lautet z. B. die Rekapitulationsstelle des Buches „Unser Glaube ist ein vernünftiger Glaube" von A. F., mit einem Geleitswort von Dr. C. Krieg, Universitätsprofessor (Steyl 1894), ganz hermesianisch: „Was zu beweisen war, ist bewiesen worden.

[1]) l. S. 118.

Wir haben den Glauben als Vollendung der Vernunft erkannt. Als unleugbare Wahrheit hat sich ergeben, daß der Mensch, wenn er nur der leitenden Hand der Vernunft sich nicht entzieht, mit innerer Nötigung hingeführt wird zum Glauben, daß der Glaube an Christus und die katholische Kirche das naturgemäße Ergebnis seines Denkens ist"[1]). Niemals hat auch ein Hermesianer stärkere Ausdrücke gebraucht als R. v. Nostitz-Rieneck in seinen gegen Paulsens Vorwurf der Widervernünftigkeit des katholischen Glaubens gerichteten Abhandlungen, besonders in der „Von der Denkfreiheit und Lehrfreiheit", welche in dem Satze gipfelt: „Unser Standpunkt geht davon aus, daß die religiöse und christliche Weltanschauung keine freigedachte ist, sondern im erklärten Sinne [sc. als „Wirkung einer zwingenden Notwendigkeit"[2]), einer „Zwangsgewalt"[3])] eine Denknotwendigkeit"[4]). Der schlimmste derartige Unfall begegnet dem in unserem Problem doch so wohlbewanderten Ch. Pesch. In demselben Buche, in welchem er auf die von Päpsten und vom Vatikanum verurteilte Lehre des Hermes als auf ein warnendes Beispiel hingewiesen und nicht ohne Ironie bemerkt hat, wie derselbe „einen ähnlichen Weg wie Günther . . . zur Erneuerung und Verjüngung der Theologie eingeschlagen, nicht minder fest durchdrungen von der Richtigkeit und der Zukunftskraft seiner Ideen"[5]), nur wenige Seiten später, unterliegt er selber dieser „Zukunftskraft" des Hermesianismus und erkennt selber dessen „Richtigkeit" an, indem er das Wissen des Gelehrten und den Glauben des Katholiken, weil beide Akte des unfreien Verstandes und zugleich nur der Art der Wahrheitsvermittlung, nicht aber der Sicherheit der Begründung nach von einander unterschieden seien, in dieselbe Klasse setzt, dem Glauben in der gleichen Weise, wie es beim Wissen der Fall ist, die Freiheit abspricht und nur das äußere Bekennen oder Leugnen, nicht aber das innerliche Setzen oder Verweigern des Glaubens für frei erklärt. Er schreibt: „Wissenschaft ist ein Besitztum des Verstandes. Nun ist

[1]) S. 126. [2]) Stimmen aus Maria-Laach 1899, S. 140. [3]) Ebd. S. 141. [4]) Ebd. S. 142. [5]) Theologische Zeitfragen I S. 50.

aber der Verstand an sich nicht frei, sondern nur der Wille.... Das Wissen ist also an sich nicht frei, kann nicht frei sein .... Wenn eine vorgebliche Wissenschaft sich durch etwas anderes als durch vernünftige Gründe bestimmen läßt..., dann hört sie auf, Wissenschaft zu sein, und ist nur mehr eine Zusammenstellung grundloser Behauptungen. Das Gebundensein an die durch vernünftige Gründe erkannte Wahrheit ist nicht Freiheit, sondern Notwendigkeit für die Wissenschaft. Nur wo es sich um Wahrscheinlichkeiten oder wenigstens nicht evidente Wahrheiten handelt, ist der Mensch in der Wahl der Ansichten frei, hört aber in demselben Maße auf zu wissen und muß sich mit Meinen oder Glauben begnügen. Der Katholik ist nicht nur an die natürlich erkannten Wahrheiten gebunden; er hat auch die Ueberzeugung, daß Gott uns auf übernatürlichem Wege eine Reihe von Wahrheiten geoffenbart und zur autoritativen Lehrerin dieser Wahrheiten das kirchliche Lehramt eingesetzt hat. Ohne diese Ueberzeugung kann er nicht glauben, kann er nicht Katholik sein. Hat er aber diese feste Ueberzeugung, dann ist er auch an die übernatürlich geoffenbarten Wahrheiten gebunden .... Hier liegt also der Natur der Sache nach für den Katholiken ein Gebundensein rücksichtlich der erkannten Wahrheit vor, welches für den Ungläubigen nicht existiert, in derselben Weise, wie der Mann der Wissenschaft im Vergleich mit den Unwissenden an die erkannte Wahrheit gebunden ist. Der Umstand, daß die Offenbarung Wahrheit vermittelt durch Autorität, die Wissenschaft im strengsten Sinne des Wortes aber durch Einsicht in die inneren Gründe, verschlägt hier gar nichts, da in beiden Fällen der Verstand aus sicheren Gründen erkennt, daß er im Besitz der Wahrheit ist .... Auf die Frage: Wo bleibt für den Katholiken die Freiheit gegenüber der von ihm geglaubten Offenbarungswahrheit? ist also ganz einfach zu antworten: Sie bleibt nirgendwo. Das Vermögen, den einmal angenommenen Glauben zu verleugnen, ist freilich immer vorhanden; aber in Bezug auf die Wahrheit oder Unwahrheit eines Satzes zugleich Ja und Nein zu sagen, das ist weder sittlich erlaubt

noch logisch möglich .... Der wahre Katholik kann es so wenig als der echte Philosoph oder der Mann aus dem Volke, der sich nicht um seinen gesunden Menschenverstand hat prellen lassen"[1]). Ist die hermesische Lehre je von ihrem eigenen Urheber lichtvoller auseinandergesetzt und zugleich mit bestechenderen Gründen verteidigt worden als es hier durch Pesch geschieht?

8. Zwar erhoben sich neben dieser in der alten Bahn sich bewegenden und in den verschiedensten Nuancen schillernden Mittelströmung auch zwei neue Theorien, vertreten durch Kuhn und Scheeben.

Doch Kuhns Theorie war nichts als ein Gemisch von Fideismus und Rationalismus. „Nach Kuhn", so charakterisiert Gloßner seine Theorie, „ist der göttliche Ursprung des Christentums nicht strenge beweisbar. Durch Annahme einer strengen Beweisbarkeit derselben würde das Verdienst des Glaubens beeinträchtigt. Man könne sich nicht in das Christentum hineinphilosophieren. In solchen Aussprüchen könnte man versucht sein die Folgerungen eines exzessiven Supernaturalismus zu erblicken. Doch ... der christliche Glaube fällt nach Kuhn wesentlich mit dem Vernunftglauben zusammen und unterscheidet sich von diesem nur durch das hinzukommende positive geschichtliche Element. Die eigentliche Wirkung der Gnade besteht demzufolge in der Belebung und Erweckung des schlummernden göttlichen Samens"[2]). Daß diese Glaubenstheorie zur Lösung unseres Problems ungeeignet war, ist unschwer einzusehen, und Gloßner weist auch einen ihrer Verteidiger darauf hin, wie sie es nur Kleutgens Bemühungen zu verdanken hatte, daß sie vor einer ausdrücklichen kirchlichen Zensur bewahrt blieb[3]).

Scheeben versuchte, wie Wieser sagt, „in seiner genialen und originellen Weise eine neue, sehr eingehende Entwicklung der Lehre über den Glauben", von der er überzeugt war, „daß sie leichter und natürlicher erklärt, wie die Gewißheit ... als eine

---

[1]) Ebd. S. 58, 59, 60. [2]) Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol. 1902, S. 46. [3]) Ebd. 1890.

vom rein logischen Wissen wesentlich verschiedene im Willen ihre treibende Wurzel haben kann“[1]. „Denn“, so erklärt er, „die . . Auffassung, welche . . . Lugo und Kleutgen vertreten . ., beruht auf der logisch-mechanischen Auffassung des Glaubens als eines Schlußverfahrens, durch welches wir die Wahrheit des Glaubensinhaltes uns vorführen. Sie verkümmert daher den transzendenten Charakter des Glaubens“[2]. „Hieraus ergibt sich dann bei konsequenter Durchführung, daß auch die Gewißheit des Glaubens selbst in unsere eigene Vernunfteinsicht als ihre Ursache zurückgeführt und mithin die Gleichförmigkeit zwischen der Gewißheit des Glaubens selbst und der seines Motivs durch Auflösung der ersteren in eine andere Gewißheit, die in sich selbst keine Glaubensgewißheit, sondern ein Wissen ist, erklärt wird“[3]. Auch „müssen diejenigen Theologen, welche den Glaubensaffens als das Resultat eines logischen Schlusses aus jenen beiden göttlichen Vollkommenheiten [sc. Unfehlbarkeit und Wahrhaftigkeit] und der Tatsache der Offenbarung betrachten, auch die Tatsache der Offenbarung als Teilmotiv gelten lassen“[4]. Das heißt kurz: Die von Kleutgen als „in der Mitte liegende Wahrheit“ bezeichnete Theorie führt bei entsprechend konsequenter Durchführung zur Zerstörung der Freiheit, Uebernatürlichkeit und Göttlichkeit des Glaubensaktes — zum Hermesianismus.

Welchen Ausweg wählt nun Scheeben, um die restlose Auflösung der Glaubenszustimmung in die bloße Vernunfterkenntnis zu verhüten und in ihr die Tätigkeit des freien Willens unterbringen zu können?

Die Vertreter der alten „in der Mitte liegenden“ Theorie versuchten es hauptsächlich durch die intellektuelle Obskuration des zu dem von Scheeben angezogenen logischen Schlusse gehörigen Obersatzes, indem sie den Satz: „Gott hat diese Lehre geoffenbart“ für gewiß, aber nicht evident erklärten und mit ersterem

---

1) Lehrb. d. Dogm. I N. 695. 2) Ebd. N. 681. 3) Ebd. N. 688. 4) Ebd. N. 679.

Prädikat die Freiheit der Zustimmung als noch vereinbar und dieselbe nur durch die Evidenz ausgeschlossen hinstellten; sei deshab auch der Untersatz: „Was Gott geoffenbart, ist wahr" evident und infolge dessen zur Zustimmung nötigend, so sei doch die Zustimmung zum Schlußsatze: „Also ist diese Lehre wahr", d. h. der Glaube selber, wegen der nach einer alten logischen Regel (Peiorem sequitur semper conclusio partem) aus der Inevidenz des Obersatzes folgenden Inevidenz des Schlußsatzes selbst, frei und verdienstlich. So bemerkt Hettinger: „Das theoretische und praktische Urteil über die Existenz der Offenbarung, welches dem Glauben vorauszugehen hat, ist ein moralisch gewisses .... Auf eine bloße Wahrscheinlichkeit hin kann der Intellekt einem Satze nicht zustimmen mit jener Gewißheit, wie sie der Glaube verlangt. Dagegen genügt eine moralische Gewißheit, welche... im Glaubensakt sowohl die libertas exercitii wie specificationis zuläßt. Fragen wir nach dem Grunde, warum dieses Urteil zwar gewiß, aber nicht evident ist, so liegt er in der Beschränktheit unseres Erkenntnisvermögens, weswegen diese Gewißheit ebenso wie sie eine vernünftige, doch zugleich eine freie ist. Hiezu kommt, daß der Glaube im eigentlichen Sinne als freier und verdienstlicher nicht wohl auf jenes Zeugnis der Offenbarung gebaut werden kann, welches evident wahr ist; denn dann wäre der Glaube die Folgerung aus zwei evidenten Prämissen (Gott ist allwissend und wahrhaftig, Gott hat dies geoffenbart), wo dann, da die absolute Unfehlbarkeit des Zeugen gewiß ist, der Intellekt, wenn auch nicht unmittelbar und durch innere Gründe, doch mittelbar und durch äußere Evidenz zur Zustimmung genötigt würde; denn jede logische Schlußfolge ist nötigend und gestattet keine Freiheit der Zustimmung. Dies war der Irrtum von Hermes, der den „Erkenntnisglauben" gegenüber dem „Herzensglauben" unterschied und jenen als eine „abgenötigte Beistimmung" bezeichnete"[1]).

Scheeben verwirft zwar diese Unterscheidung zwischen der die Freiheit der Verstandeszustimmung zulassenden Gewißheit und

---

[1]) Fundamentaltheologie 1879 II S. 427.

der sie ausschließenden Evidenz, sowie die Art ihrer Anwendung durch die Glaubenstheoretiker der „Mitte“ nicht; daß er jedoch kein großes Vertrauen darauf setzt, beweist eben die Aufstellung seiner neuen Theorie. Und daß er mit diesem Mißtrauen nicht Unrecht hat, zeigt — von anderen Gründen ganz abgesehen — schon allein die Tatsache, daß diese Theologen teilweise selbst in der Anwendung dieser Unterscheidung häufig aus der Rolle fallen und damit deren Charakter als künstlichen Notbehelf offen bekunden. Erklärt doch Hettinger selber in dem nämlichen eben angeführten Satze schon die bloße Gewißheit der Unfehlbarkeit des Zeugen für hinreichend, um die Beistimmung zu dieser Wahrheit abzunötigen, fordert er doch in dem gleichen Satze schon von der dem Glauben vorausgehenden Gewißheit über die Offenbarungstatsache, daß sie frei sei, in demselben Satze, wo er ja gerade die Evidenz deshalb ablehnt und die bloße Gewißheit deshalb fordert, damit neben dieser der Wille noch Raum hat zu seiner Tätigkeit und eine freie Zustimmung erst nach ihr herbeiführen kann. Auch an einer anderen Stelle noch erklärt er unter Berufung auf Thomas von Aquin das Wissen der Offenbarungstatsache für unvereinbar mit der Freiheit und Verdienstlichkeit des Glaubens, indem er schreibt: „Thom. Summ. II. II. q. 2. a. 9: Ille qui credit . . . non habet sufficiens inductivum ad sciendum (weder den Inhalt noch auch die Tatsache derselben) et ideo non tollitur ratio meriti“[1]).

Desselben Widerspruches wie Hettinger macht sich auch Gloßner schuldig, indem er die Evidenz vom Glauben ausschließt, um dessen Freiheit zu wahren, aber in dem gleichen Atemzuge auch die Gewißheit erst durch die Tätigkeit des Willens entstehen läßt. „Der Akt des Wissens und der Akt des Glaubens haben das Gemeinsame, daß sie Urteilsakte sind . . . . Der Unterschied von Glauben und Wissen besteht darin, daß dieses von evidenten Prinzipien demonstrativ zu einer Wahrheit fortschreitet, der Glaube aber der Evidenz entbehrt und sie durch ein Gebot

[1]) Ebd. I S. 25.

des von einem Interesse an der Wahrheit des zu Glaubenden geleiteten Willens ersetzt. Sobald nämlich der zu erkennende Gegenstand der (mittelbaren wie unmittelbaren) Evidenz ermangelt, ist ein vielfaches Verhalten des Intellektes möglich: Zweifel, Mutmaßung, Meinung und Glaube. Die ersten 3 Arten entbehren der Gewißheit, die jedoch dem Glauben zukommt, jedoch so, daß er sie nicht aus der Kraft und dem Lichte der Erkenntnis schöpft, sondern aus dem Willen, der dem Verstande das zweifellose Halten an dem Erkenntnisobjekte gebietet“ [1]).

Von dem Wirrwarr, der auch sonst noch in der Anwendung dieser Unterscheidung herrscht und deren Charakter deutlich verrät, gibt Wieser eine Andeutung, wenn er in seiner Rezension des schon genannten Vacant'schen Buches schreibt: „Den scheinbaren Widerspruch zwischen den älteren Theologen, welche die Evidenz der göttlichen Offenbarungstatsache gewöhnlich leugnen, einerseits und den neueren, welche großenteils dafür einstehen, beseitigt der Verfasser durch den Nachweis, daß jene im Gegensatz zu diesen nur die zwingende Evidenz im Auge hatten. Es läßt sich indessen nicht leugnen, daß manche neueren Autoren sich etwas unvorsichtig ausdrücken, indem sie eine Definition aufstellen, die nur auf die Evidenz im strengen Sinne paßt, und gleichwohl den objektiven Grund aller und jeder Gewißheit unterschiedslos in der Evidenz erblicken“ [2]). Ein Beispiel hiefür ist wiederum Hettinger. Unter der Ueberschrift „Die Evidenz“ schreibt er: „Unter oberstem Kriterium der Gewißheit verstehen wir die allen Erkenntnisgebieten gemeinsame Norm, wodurch . . . die Rechtmäßigkeit unseres Urteils besiegelt wird . . . . Dieses letzte Kriterum der Gewißheit ist die Evidenz (ἐναργεία), als Eigenschaft und unfehlbares Kennzeichen der Wahrheit, welche, im Geiste erscheinend, sie durch ihr Licht in ihm wirkt . . . . Die Evidenz ist demnach primär eine ontologische und objektive, und erst sekundär eine psychologische und subjektive“ [3]). Er beruft sich dabei auf „Thomas

---

[1]) A. a. O. 1880 S. 132, 133. [2]) A. a. O. 1880, S. 548. [3]) A. a. O. II S. 365.

(In III. Dist. q. 2. a. 2): Certitudo quae est in scientia et intellectu, est ex ipsa evidentia eorum quae certa esse dicuntur“[1]). Gleich darauf aber unterscheidet er wieder Evidenz und Gewißheit in der üblichen Weise: „Jede evidente Erkenntnis ist auch eine gewisse, aber nicht umgekehrt, da jene den Intellekt zur Zustimmung nötigt, diese nicht, jene jeden, auch den unvernünftigen Zweifel ausschließt, diese nicht“. Der Grund dieses plötzlichen Wechsels in der Auffassung der beiden Begriffe ist jedoch ersichtlich aus den zwei unmittelbar vorausgehenden Sätzen, welche lauten: „Diese äußere Evidenz hat ihre besondere Bedeutung in der Lehre von der Glaubwürdigkeit der Offenbarung. Gottes Offenbarung sowohl als Tatsache wie ihrem Inhalte nach ist uns nicht evident, wohl aber haben wir eine Evidenz für die Motive ihrer Glaubwürdigkeit“[2]). Da ist es aber wiederum Wieser, welcher speziell gegen diese letztere noch künstlichere Unterscheidung zwischen Kredibilitäts- und Kredentitätsevidenz und zwischen Wahrheitsevidenz bezüglich der Offenbarung einwendet: „Wie der Geist die Pflicht zu glauben evident erkennen und gleichzeitig die Tatsache der Offenbarung für falsch zu halten im stande sein soll, läßt sich absolut nicht begreifen“[3]).

Von dieser Unklarheit, Verschwommenheit und Verwirrung ist die Scheeben'sche Theorie frei; der von ihr bezeichnete Ausweg aus der Schwierigkeit ist viel schärfer markiert und bedeutend durchsichtiger als der von den Vertretern der älteren, „in der Mitte liegenden“ Theorie ersonnene. Gleichwohl ist er diesem dem Grundgedanken nach analog.

Statt nämlich die Möglichkeit einer Einwirkung des Willens durch diese unentschiedene und unsichere Verhüllung und Verdunkelung des Obersatzes: „Gott hat diese Lehre geoffenbart“ erreichen zu wollen, betont er die intellektuelle Obskuration des Untersatzes: „Gottes Offenbarung ist wahr“ und bricht erst bei ihm das Licht der logischen, vernunftgemäßen Erkenntnis ab, und zwar mit solcher Enschiedenheit, daß er zur Unterbringung

---

[1]) Ebd. S. 365, 366. [2]) Ebd. S. 366. [3]) A. a. O.

der Willenstätigkeit ziemlich viel Raum erübrigt. Die Annahme dieses Untersatzes, daß Gottes Offenbarung wahr ist, so lehrt Scheeben, sei kein Erkenntnisakt, sondern, zunächst wenigstens, ein Willensakt: Gott werde der denkenden Vernunft zunächst nur nach seinen physischen Vollkommenheiten, als primum ens, als Schöpfer und höchster Herrscher, bekannt; daraus folge für den diesem Urgrund, Schöpfer und Herrn untertanen Willen die Pflicht, ihm alle dieser physisch hohen Stellung unangemessenen moralischen Mängel, z. B. Lügenhaftigkeit, abzusprechen und alle ihr angemessenen moralischen Vorzüge, unter diesen auch die Wahrhaftigkeit, zuzusprechen; diese Pflicht gelte noch mehr, wenn dieser höchste Herr und Gebieter eine Offenbarung gebe und zu glauben befehle; denn indem er für seine Offenbarung Glauben fordere, offenbare er damit, weil wir diesen Befehl als von dem höchsten, souveränen Gebieter stammend vollziehen müssen, aber nur unter Voraussetzung seiner Wahrhaftigkeit vollziehen können, implicite auch seine Wahrhaftigkeit, woraus für uns wiederum die Pflicht folge, diese Wahrhaftigkeit selber und in weiterer Folge auch seine zugleich mitbezeugte Unfehlbarkeit aus Gehorsam gegen unseren höchsten Gebieter anzunehmen. Die Annahme des Untersatzes ist also nach Scheeben nur ein Akt der Loyalität seitens des seinem Herrn untertänigen Willens, ein Akt des Gehorsams gegen den höchsten Gebieter.

Wir wollen diese Darstellung der Scheebenschen Theorie nicht geben, ohne gleich auch die Belege dafür beizufügen. Nachdem der berühmte Dogmatiker in seinem großen Kirchenlexikon-Artikel „Glaube“ „über diese Frage, welche eingehender erst seit dem 16. Jahrhundert behandelt wird“ und „bis zur Stunde große Kontroversen unter den Theologen“ hervorruft, „welche dadurch veranlaßt werden, daß verschiedene Interessen, welche im göttlichen Glauben zu wahren sind, nicht so leicht mit einander ausgeglichen werden können“, drei bisherige Ansichten, die lugonische, die suarezische und eine dritte von Denzinger, Pesch und Frins vertretene aufgeführt und auseinandergesetzt hat, fährt er fort: „Diejenige Ansicht, welche Verf. Dogm. I, § 40 entwickelt hat,

ist zunächst der letztgenannten verwandt in Bezug auf die dominierende Stellung des Willens im Glauben, wonach der Wille als der bewegende Faktor das ihm selbst vermöge seiner Eigenart als affektives Vermögen zustehende Moment der Anhänglichkeit und des Festhaltens an Gott um seinetwillen und über alles in den Glauben hineinbringt. Indes geht meine Ansicht in doppelter Hinsicht, nach vorwärts und rückwärts, über die dritte Ansicht hinaus, indem sie die den beiden anderen Ansichten eigenen Wahrheitsmomente mitaufzunehmen sucht. Auf der einen Seite läßt sie bestehen, daß im Glaubensakte der nächste und eigentlichste Grund der Gewißheit des Materialobjektes ebenso sehr wie dieses um Gottes willen und über alles für wahr gehalten werden muß. Mit der zweiten Ansicht lehrt sie dann, daß dies nicht geschehen kann, ohne daß jener Gewißheitsgrund selbst durch den Glauben erkannt wird; dagegen beschränkt sie diese gläubige Erkenntnis auf dasjenige Moment in Gott, welches oben als Formalobjekt des Glaubens im engeren Sinne bezeichnet wurde, nämlich auf die von der göttlichen Auktorität durch ihr Zeugnis garantierte Existenz der unfehlbaren Erkenntnis des betreffenden Gegenstandes in Gott, so daß, wie oben schon angedeutet, der fromme Wille im Verstande das fromme Fürwahrhalten des Materialobjektes vermittels des gläubigen Fürwahrhaltens der unfehlbaren göttlichen Erkenntnis erzeugt. Auf der anderen Seite aber läßt meine Ansicht die Wirksamkeit des unter dem Einfluß der göttlichen Auktorität stehenden frommen Willens nicht blos auf die gläubige Annahme des Inhaltes der Offenbarung, sondern auch auf die naturgemäß vollkommene Erkenntnis der göttlichen Auktorität in sich selbst sich erstrecken, insofern nämlich, als es, wenn nicht wesentlich, so doch durchaus naturgemäß ist und der vollkommenen Göttlichkeit des Glaubens entspricht, daß nicht blos das, was nächster unmittelbarer Grund der Gewißheit ist, sondern alles, wodurch Gott diese Gewißheit näher oder entfernter begründet, um Gottes willen und über alles für wahr gehalten werde. Dieses Fürwahrhalten . . . kommt nämlich in der Weise zu stande, daß der Mensch, indem ihm Gott als sein Schöpfer

und primum ens bekannt geworden, vermöge der tiefsten Hochachtung und Ehrfurcht, die er seinem Schöpfer und dem höchsten Wesen schuldet, den Verstand bewegt, um Gottes willen mit höchster Entschiedenheit alle mit der Würde und Vollkommenheit dieses Wesens unvereinbaren Mängel ihm abzusprechen und alle dadurch geforderten Rechte und Eigenschaften ihm zuzusprechen. Sobald alsdann die Berufung zum Glauben an uns herantritt, muß nicht nur jene Hochachtung uns zur Anerkennung der Pflicht, dem göttlichen Gebote zu gehorchen, bewegen, sondern auch dieses Gebot selbst, und Gott durch das Gebot, nötigt uns, ihm aus gehorsamer Ehrfurcht diejenigen Rechte und Vollkommenheiten zuzuschreiben, ohne welche er nicht in würdiger und berechtigter Weise den Glauben fordern könnte .... Der Ehrfurcht gegen Gott als primus ens entspricht als Wirkung eine durch ihn erzeugte Anerkennung der Wahrhaftigkeit, und dem Vertrauen auf die göttliche Wahrhaftigkeit die Anerkennung der unfehlbaren Einsicht Gottes in den Gegenstand der Offenbarung"[1]). In seiner Dogmatik selbst schreibt er: „Bei Gott ..., der als unser Schöpfer und Herr absolut achtungswürdig für uns ist und zugleich den Glauben gebieten kann, werden wir ... absolut durch die Achtung, die wir ihm schuldig sind, genötigt, die Wahrhaftigkeit seines äußeren Wortes vorauszusetzen, wenn er uns den Glauben an eine bestimmte Wahrheit gebietet. Es ist also dazu nicht ein positiver Beweis oder auch nur die Präsumption der positiven, absoluten Heiligkeit Gottes notwendig; es reicht vielmehr die absolute Präsumption aus, daß Gott unmöglich die personifizierte Lüge sein könne. Mit anderen Worten: die absolute Achtungswürdigkeit und Auktorität ... bewegt und nötigt uns durch die von ihr getragene Forderung des Glaubens unbedingt zur Anerkennung seiner Wahrhaftigkeit. Folglich ist wenigstens Gott gegenüber die ... Anerkennung seiner Wahrhaftigkeit als ein aus Achtung gegen ihn ... hervorgehender Akt kein bloßes Wissen, um dieselbe, sondern ein durch die Auktorität Gottes in

[1]) V S. 631—634.

uns hervorgerufener Akt, hat also insoferne ebenfalls nicht den Charakter des Wissens, sondern des Glaubens“[1]. „Nicht auf dem Wege des Glaubens selbst, also durch unsere eigene Einsicht braucht daher *nur* erkannt zu werden einerseits die gebietende Auktorität Gottes über unseren Geist und andrerseits der Ursprung eines Wortes aus Gott und die darin liegende Forderung von seiten Gottes, den Inhalt desselben zu glauben“[2].

Vergleicht man Scheebens Theorie mit anderen Theorien, so muß man allerdings gestehen: Though this be madness, yet there is method in't. Aber „madness“ ist sie doch; trotz ihrer Durchsichtigkeit und Entschiedenheit ist sie so künstlich und unpsychologisch, wenn nicht blasphemisch, daß nur die allgemeine Verlegenheit der Theologen in unserer Frage ein milderndes Licht auf sie werfen kann, und man darf auf sie anwenden, was Hermias in seinem beißenden *Διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων* sagt, daß schon die Darstellung ihrer Lehren deren Widerlegung sei. *Kleutgen* und nach ihm *Wieser* hatten darum keine schwere Arbeit, als sie die Unhaltbarkeit des neuen Lösungsversuches nachwiesen. Wieser besonders, der doch eigens Scheebens „geniale und originelle Weise“ rühmt, hebt, nur wenige Zeilen nach diesem Lobe, *eine* seiner Schwächen treffend hervor, wenn er bemerkt: „Nach meiner Ansicht ist es *unmöglich*, die dem Zeugen notwendige Einsicht blos auf Grund seines Zeugnisses förmlich zu glauben .... Ich glaube z. B. dem Zeugen sogleich aufs Wort, wenn er behauptet, daß er einen bestimmten Gegenstand gesehen und daß der Gegenstand diese oder jene Farbe habe. Aber warum? Weil ich im Hinblick auf die optischen, physiologischen und psychologischen Gesetze *erkenne*, daß sich keine Täuschung denken lasse .... Sobald nur der geringste Verdacht entsteht, daß entweder der Gegenstand leicht zu optischen Täuschungen Anlaß gibt, oder daß das Organ des Zeugen nicht die normale Beschaffenheit hat oder die Phantasie zuweilen ihm übel mitspielt, so hat der unbedingte Glaube ungeachtet der sonst bekannten Wahrhaftigkeit

---

[1] I N. 644. [2] I N. 700.

des Zeugen ein Ende, weil — die Erkenntnis fehlt"[1]). Ja Scheeben, dessen zuversichtliche Sprache immer Kleutgen so zuwider gewesen, zeigte zuletzt selber kein so festes Vertrauen mehr auf seinen Lösungsversuch: „In der ihr hier gegebenen etwas modifizierten Fassung", so lesen wir in seinem Artikel im Kirchenlexikon, „dürfte sich meine Ansicht auch gegenüber der ausführlichen Bekämpfung durch Kleutgen [II. Beilage zur Theologie der Vorzeit] halten lassen" [2]).

Ein unheimliches Labyrinth also, das sich von den drei großen Eingangstoren des Fideismus, des Hermesianismus und der „Mitte" aus mit unzähligen Windungen in das rätselhafte Problem hineinverzweigt! Ein Labyrinth, wo auch von den findigsten Geistern noch keiner einen Ausweg gefunden, ja wo jeder neue Versuch, einen solchen zu finden, nur noch tiefer in die Wirrnis hineinführt! Ein Labyrinth, wo von denen, die hineingeraten, einer den anderen, wie Kleutgen und Gutberlet die Neuscholastiker, beschuldigt, leichtfertigerweise tausend andere irregeführt zu haben! „Welcher andere Weg", klagt Kleutgen, „nun einzuschlagen sei, sehe ich nicht; so viel ist gewiß, die neuere Scholastik hat durch den Satz, daß Gott auch als Gegenstand der Erkenntnis letzter Grund des Fürwahrhaltens sein müsse, der Theologie eine Aufgabe gestellt, an deren Lösung sie Jahrhunderte hindurch sich vergebens abgemüht hat" [3]). Gutberlet vollends steht nicht an, gerade heraus zu erklären: „Es ist nicht bewiesen und läßt sich nicht beweisen, daß der Glaube, um theologische Tugend zu sein, mit Ausschluß alles Geschöpflichen sich auf Gott allein stützen müsse.... Die älteren Scholastiker haben diese Forderung nie gestellt, die neueren haben durch ihre mehrhundertjährigen, auf Grundlage dieser Forderung vergeblichen Bemühungen hinlänglich bewiesen, daß mit ihr kein Glaube möglich ist. Ich glaube nicht, den Intentionen des seligen, von mir sehr hochverehrten P. Kleutgen entgegenzuhandeln, wenn ich eine briefliche Aeußerung an mich über diesen Punkt ver-

---

[1]) A. a. O. 1882 S. 33. [2]) V S. 634. [3]) Theol. d. Vorz. IV S. 525.

öffentliche. Er erklärte mir, die ältere Scholastik habe diese Schwierigkeit nicht gekannt, und meinen in einer Kritik über seine Beilagen ausgesprochenen Gedanken über die neuscholastische Forderung habe er sich nur nicht auszusprechen getraut"[1]).

„In der Verwirrung
Buntem Verstrick
Vor der Verirrung
Banget der Blick.
Welche gewaltige
Zaub'rin muß sein,
Die das Zwiespaltige
Zwingt zum Verein!"

[1]) Apologetik II (1888) S. 310, 311 mit Fußn.

II. Teil.

Die Vernunft in ihrer Beziehung zum Glaubensakt.

§ 1.

Die Gewißheit von der Tatsache der göttlichen Offenbarung als notwendige Voraussetzung des Glaubens.

Thesis: Der Glaube an den christlichen Lehrinhalt hat zur notwendigen Voraussetzung, daß die eigene Vernunft des Glaubenden mit voller Gewißheit erkenne, daß dieser Lehrinhalt von Gott geoffenbart ist.

I. Beweis der Thesis aus dem Begriffe des christlichen Glaubens.

Obersatz: Der christliche Glaube ist ein Fürwahrhalten auf die Autorität Gottes hin.

1. Beweis des Obersatzes aus der hl. Schrift. Von den zahlreichen biblischen Belegstellen sei dem Wortlaut nach angeführt 1. Jo. 5, 9—11: „Si testimonium hominum accipimus, testimonium Dei maius est, quoniam hoc est testimonium Dei quod maius est, quoniam testificatus est de Filio suo. Oui credit in Filium Dei, habet testimonium Dei in se; qui non credit Filio, mendacem facit eum [sc. Deum], quia non credit in testimonium quod testificatus est Deus de Filio suo".

Andere Belegstellen sind Gen. 15, 6; cf. Rom. 4, 3—5; 4, 20, 21; Gal. 3, 6; Jac. 2, 23; fern. Jo. 3, 33. 34; 8, 26; 12, 44; 1. Cor. 2, 4. 5; 2. Tim. 1, 12.

2. Beweis des Obersatzes aus der Lehre der Kirche. Am deutlichsten ist diese ausgesprochen im Vatikanum. Hier heißt es Cap. 3. de fide: „Hanc vero fidem, quae humanae salutis initium est, Ecclesia catholica profitetur virtutem esse supernaturalem, qua Dei aspirante et adiuvante gratia ab eo revelata vera esse credimus non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest“. Daher Can. 2. de fide: „Si quis dixerit fidem divinam a naturali de Deo et rebus moralibus scientia non distingui ac propterea ad fidem divinam non requiri, ut revelata veritas propter auctoritatem Dei revelantis credatur, anathema sit“.

3. Beweis aus der Lehre der Theologen. Die Uebereinstimmung der Theologen über Gottes Autorität als Motiv des christlichen Glaubens bezeugt Denzinger, indem er „die vorgetragene Lehre unter Katholiken durchaus unbestritten“[1]) nennt.

Einwand zum Obersatz: Aber ist denn nach katholischer oder wenigstens jesuitischer Lehre nicht die Kirche, ihre Autorität und ihr lehramtliches Zeugnis der letzte Beweggrund des Glaubens? „Die Kirche“, schreibt E. v. Hartmann, „verbietet, die Existenz eines Gottes und die Tatsache ihrer Autorisation durch denselben auf andere Gründe anzunehmen als allein auf ihr autoritatives Zeugnis, indem sie sich also jeden Versuch anderer Legitimierung ihrer Autorität selbst verbietet. Der Katholizismus, der im jesuitischen Ultramontanismus erst sein wahres Gesicht ohne verhüllende Maske zeigt, hat das dringendste Interesse, die Mitglieder seiner Kirche im Stande der Unmündigkeit zu erhalten, weil hierauf die Fortdauer seiner Existenz beruht“.

Widerlegung: Gerade Theologen aus dem Jesuitenorden sollen beweisen, wie unbegründet dieser Vorwurf ist.

„Licet credamus ecclesiae definienti“, erklärt Suarez, „si interrogemur cur illi credamus, respondebimus: Quia

---

1) A. a. O. II S. 486.

habet infallibilem assistentiam Spiritus sancti, et si iterum interrogemur, cur hoc credamus, respondebimus: Quia Deus revelavit, cui credimus propter auctoritatem suam, non propter ecclesiae auctoritatem“[1]).

Perrone lehrt „ecclesiae propositionem minime a nobis constitui ultimum uti vocant resolutivum fidei quod non est... nisi Dei auctoritas seu veracitas“[2]).

Kleutgen schreibt: „Es unterliegt keinem Zweifel, daß, wer außer der Kirche steht, in dieselbe nicht eintreten darf, bevor er nicht ihre göttliche Sendung erkannt hat .... Auch jene, welche durch die Taufe bereits der Kirche angehören, können nur unter der Bedingung glauben, daß sie die Glaubwürdigkeit dessen, was die Kirche lehrt, ... genügend erkannt haben“[3]).

Ebenso erklärt in dem neuesten von katholisch-theologischer Seite über „Glauben und Wissen“ erschienenen Buche Cathrein: „Der Katholik glaubt die geoffenbarten Wahrheiten nicht deshalb, weil die Kirche sie lehrt, sondern deshalb, weil Gott sie geoffenbart hat“[4]).

Untersatz: Auf die Autorität Gottes aber kann sich der Glaube nur dann stützen, wenn der Glaubende der Bezeugung des Glaubensobjektes durch Gott völlig gewiß ist. „Glaube“, bemerkt Pesch, „ist die Annahme eines Satzes auf Grund einer Zeugenaussage. Bevor aber eine Zeugenaussage mich bewegen kann, einem Satze zuzustimmen, muß ich doch wissen, daß der Zeuge existiert, daß er diese Aussage gemacht hat und daß er in dieser Sache Glauben verdient“[5]).

Schlußsatz: Also ist zum Glauben an den christlichen Lehrinhalt volle Gewißheit von der Tatsache der göttlichen Offenbarung notwendig.

II. Beweis der Thesis aus der hl. Schrift.

Die hl. Schrift spricht die Gewißheit von der Tatsache der göttlichen Offenbarung als Voraussetzung des Glaubens sehr oft

---

[1]) De fide III, 10, 10. [2]) De virt. fid., spei et char. Ratisb. 1865 N. 68. [3]) A. a. O. IV N. 632. [4]) S. 162. [5]) Theol. Zeitschr. I S. 21.

aus. Z. B. Jo. 10, 37. 38: Si non facio opera Patris mei, nolite credere mihi; si autem facio, et si mihi non vultis credere, operibus credite, ut cognoscatis et credatis quia Pater in me est et ego in Patre". 2. Tim. 1, 12: „Non confundur. Scio enim, cui credidi, et certus sum, quia potens et depositum meum servare in illum diem".

Andere Stellen sind Mt. 9, 6; Jo. 1, 48—51; 2, 11; 3, 2; 4, 19. 41; 5, 36; 7, 17. 18; 9, 30—35. 38. 41; 11, 14. 15. 45; Act. 2, 22. 32—36; 9, 34; 9, 41; 13, 11. 12; 1. Thess. 1, 4. 5; 1. Petr. 3, 15.

III. Beweis der Thesis aus den kirchlichen Entscheidungen.

Papst Innozenz XI. verwarf den Satz: „Assensus fidei supernaturalis et utilis ad salutem stat cum notitia solum probabili revelationis, imo cum formidine qua quis formidet, ne non sit locutus Deus" [1]). Mit der Verwerfung dieses Satzes ist also zum übernatürlichen, verdienstlichen Glauben als dessen Voraussetzung eine über jede bloße Wahrscheinlichkeit, und wäre es auch die höchste, hinausgehende, jede Furcht des Gegenteils ausschließende, d. h. eine im vollen Sinne des Wortes gewisse und sichere Erkenntnis der Offenbarungstatsache verlangt.

Papst Gregor XVI. forderte von Bautain Widerruf seiner traditionalistischen Ansichten und Unterschrift mehrerer diesen entgegengesetzter Sätze, von denen der fünfte nach Denzingers Enchiridion also lautet: „Ratio cum certitudine authenticitatem revelationis Judaeis per Moysen et Christianis per Jesum Christum factae probare valet" [2]).

Papst Pius IX. erklärte in seiner Enzyklika an die Patriarchen, Primaten, Erzbischöfe und Bischöfe vom 9. Nov. 1846: „Humana quidem ratio, ne in tanti momenti negotio decipiatur et erret, divinae revelationis factum diligenter inquirat oportet, ut certo sibi constet Deum esse locutum . . . .

---

[1]) Denz. Enchir. N. 1038. [2]) Ebd. N. 1493.

Sed quam multa, quam mira, quam splendida praesto sunt argumenta, quibus humana ratio luculentissime evinci omnino debet divinam esse Christi religionem .... Quae certe omnia tanto divinae sapientiae ac potentiae fulgore undique collucent, ut cuiuscumque mens et cogitatio vel facile intelligat christianam fidem Dei opus esse. Itaque humana ratio ex splendissimis hisce aeque ac firmissimis argumentis clare aperteque cognoscens Deum eiusdem fidei auctorem existere ulterius progredi nequit, cum pro certo habeat a Deo traditum esse, quidquid fides ipsa... proponit"[1]). Mit stärkeren und deutlicheren Worten kann man die Notwendigkeit der vollen Gewißheit von der Offenbarungstatsache zum Glauben kaum aussprechen.

Das Vatikanum betont gleichfalls die Gewißheit von der Tatsache der Offenbarung als Voraussetzung des Glaubens, indem es lehrt: „Ut nihilominus fidei nostrae obsequium rationi consentaneum esset, voluit Deus cum internis Spiriius sancti auxiliis externa iungi revelationis suae argumenta, facta scilicet divina . . ., quae . . . divinae revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiae accomodata" (Cap. 3. de fide). Ebenso besonders Can. 4. de fide: „Si quis dixerit... miracula certo cognosci numquam posse nec iis divinae religionis christianae originem rite probari, anathema sit".

IV. Beweis der Thesis aus der Lehre der Theologen.

Die Patristik und Hochscholastik spricht sich über diese Frage noch nicht mit jener grundsätzlichen Entschiedenheit und Deutlichkeit aus, daß ihre Aussprüche als Beweisstellen für unsere Thesis hier zu verwerten wären. Zwar sagt Heinrich mit Recht: „Die gesamte apologetische Literatur der Kirche — und dieselbe war gerade in den ersten Jahrhunderten die vorherrschende — ist ein fortlaufender Beweis dafür, daß in der katholischen Kirche von Anbeginn und in allen Zeiten der Glaube lebte, daß die Glaub-

[1]) Ebd. N. 1498—1500.

würdigkeit des Christentums mit vernünftiger Gewißheit bewiesen werden könne" [1]). Aber man beachte, daß Heinrich, als echter Vertreter der von Kleutgen als in der Mitte liegend bezeichneten Theorie, nicht sagt: „Tatsache der Offenbarung", sondern den ziemlich unbestimmten Ausdruck „Glaubwürdigkeit des Christentums" gebraucht.

Der apologetische Skeptizismus wurde von vielen Spätscholastikern und von der traditionalistischen Richtung des beginnenden neunzehnten Jahrhunderts vertreten.

Die Neuscholastiker vertreten sämtlich den apologetischen Intellektualismus, d. h. sie fordern eine volle Gewißheit von der Tatsache der göttlichen Offenbarung als Voraussetzung des Glaubens. Diese einstimmige Lehre der Neuscholastiker hat um so größeres Gewicht, weil sie mit derselben nur schlecht zurechtkommen und sie darum als ziemlich unbequem empfinden, so sehr, daß sie ihr tatsächlich manchmal direkt und noch öfter indirekt widersprechen, besonders um die hermesische Folgerung zu vermeiden.

Einige Belege für die Lehre der Neuscholastik mögen im Wortlaut folgen!

„Damit der Glaubensakt gesetzt werden könne", erklärt Denzinger, „muß die Ueberzeugung statt haben, daß Gott gesprochen hat und daß folglich die Pflicht des Glaubens eintritt. Daran, daß man Gott glauben müsse, wenn er gesprochen hat, zweifelt niemand; darüber, ob er gesprochen hat, darf kein Zweifel entstehen, und soll der Glaube ein vernünftiger Gehorsam sein, so muß dieses vor allem ins Reine gesetzt werden" [2]). „Es genügt hier die volle Gewißheit, welche unzweifelhaft statthat" [3]).

Kleutgen erklärt, aus der Motivation des Glaubens durch das göttliche Zeugnis müsse man „schließen, daß ihm notwendigerweise eine Erkenntnis dieses Zeugnisses vorausgehe. Aber", so fährt er fort, „ist diese Erkenntnis eine durch eigene Einsicht erworbene, ein Wissen? Die katholische Vorzeit hat es behauptet" [4]).

---

[1]) A. a. O. S. 286. [2]) A. a. O. II S. 291. [3]) Ebd. S. 527. [4]) A. a. O. IV N. 165.

„Es genügt also nicht, . . . daß wir . . . von der Tatsache der Offenbarung eine höchst wahrscheinliche Erkenntnis haben; es genügt auch nicht, daß wir dieselbe aus Berichten und Wahrnehmungen, die zwar selten, aber doch hie und da täuschen, also nur mit bedingter Gewißheit erkennen: sondern wir müssen solche Beweisgründe haben, durch welche geschichtliche Tatsachen wahrhaft und unbedingt gewiß werden"[1]).

Perrone schreibt, „duo requiri ad prudentem fidei assensum praebendum, tum ut sciamus veritates a Deo revelatas esse, tum ut certo nobis constet de veritatibus a Deo in specie revelatis"[2]). „Revelationem esse factam eamque in christiana religione contineri, tot tamque perspicua et evidentia argumenta demonstrant, ut in meridiana luce caecutire oporteat qui id infitiari velit"[3]).

Gutberlet sagt: „Wir brauchen kaum eigens zu beweisen, daß unser Glaube volle Gewißheit hat und haben muß. Es haben manche geglaubt, der Verdienstlichkeit des Glaubens das Wort zu reden, wenn sie behaupten, wir könnten ohne überzeugende, ja ohne alle Gründe glauben. Das Verdienst beansprucht nach dieser Auffassung das Bekenntnis: Credo quia absurdum"[4]).

Mit aller Deutlichkeit und Entschiedenheit, die man nur wünschen kann, erklärt Ch. Pesch: „Auch das Kind muß in dieser Beziehung Sicherheit haben, bevor es einen Glaubensakt setzen kann, freilich kindliche Sicherheit, aber immerhin eine solche, die auf objektiv giltigen Gründen beruht und jeden subjektiven Zweifel ausschließt . . . . Erst wenn die Vernunft hinreichend entwickelt ist, um Dasein, Wesen und Inhalt des göttlichen Zeugnisses mit Gewißheit zu erkennen, kann von einem Glaubensakt und einer Verpflichtung zu demselben die Rede sein"[5]). „Der Glaube ist an sich kein Wissen; aber die Erkenntnis, daß es vernünftig und pflichtgemäß ist, zu glauben, ist wohl ein Wissen"[6]).

Aehnlich Scheeben Dogmatik N. 719, 751, 752; Heinrich, Dogmat. Theologie 2. A. I. S. 22; 269; 310; Schouppe Ele-

---

[1]) Ebd. N. 193. [2]) A. a. O. N. 66. [3]) Ebd. N. 227. [4]) A. a. O. S. 293. [5]) A. a. O. S. 23. [6]) Ebd. S. 62.

menta theol. dogm. ed 17. II N. 102, 174; K. v. Schäzler, Neue Untersuchungen S. 510; Clemens, Ueber das Verhältnis der Philosophie zur Theologie S. 24; Die Wahrheit im Streite über Philos. und Theol. S. 12; Hettinger, Fundamentaltheol. I S. 182; II S. 427; Schill, Theol. Prinzipienlehre S. 10, 14; Gloßner, Jahrb. f. Philos. und spek. Theol. 1890 S. 424; Ebd. 1902 S. 46, 47; Bautz, Dogmatik S. 30; Wieser, Zeitschr. f. kath. Theol. 1882 S. 14; Atzberger, Der Glaube S. 149—152, 154, 159; Göpfert, Moraltheol. I S. 287, 288; Kihn, Enzyklopädie S. 394, 396, 399; Wilmers, Lehrb. d. Religion 5. A. I S. 60; Frins, Katholik 1886 S. 615; Cathrein, Glauben und Wissen S. 160; v. Hammerstein, Begründung des Glaubens III (1894) S. 9, 360, 397, 465; u. s. w.

§ 2.

Gewißheit von der Wahrheit des göttlichen Zeugnisses als Voraussetzung des christlichen Glaubensaktes.

Thesis: Die Gewißheit des Glaubenden von der Wahrheit des göttlichen Zeugnisses ist vor dem Glauben nicht nur notwendig, sondern selbstverständlich vorhanden.

I. Beweis aus dem Begriffe Gottes.

Ob einem das Dasein eines persönlichen, offenbarungsfähigen Gottes und die Tatsächlichkeit einer von ihm geschehenen Offenbarung schwer oder leicht oder auch gar nicht erweisbar erscheint: daß Gott, wenn er existiert und etwas zum Fürwahrhalten offenbart, nur Wahres offenbart, leuchtet jedem ein. Der Pessimist mag an der Allgüte dieses Gottes zweifeln, wie Beethoven, der in seinem Tagebuch hin und wieder einen Fluch gegen den Schöpfer verzeichnet, weil er dem Tonkünstler das Schicksal der Taubheit aufgeladen. Der Anthropomorphist mag an Gottes Allmacht und Allweisheit zweifeln, wie Hebbel, welcher in einer geplanten „Jungfrau von Orleans" dem Gedanken dichterischen Ausdruck geben wollte, wie Gott dem Lauf seiner eigenen Fügungen mit Ohnmacht und Bedauern zusehen muß; daß aber Gott, wenn

er etwas offenbart, nur solches bezeugt, was er selber gewiß weiß und für wahr hält, hat noch niemand in Abrede gestellt. „Quid est certius“, schreibt Perrone, „quam Deum nec decipi nec decipere posse? Esset enim vel ipsam Dei ideam destruere, ubi semel finxeris posse Deum a veritate aut veracitate excidere“[1]). Holden erklärt sogar: „De omnipotentis enim Dei fidelitate seu veracitate sicut et de eiusdem peritia et cognitione impossibile est ambigere“[2]).

II. Beweis aus der hl. Schrift.

Die hl. Schrift lehrt nicht nur die Wahrhaftigkeit Gottes als selbstverständliche Wahrheit an zahlreichen Stellen (z. B. Ps. 32, 4; 99, 5; 116, 2; Röm. 3, 3, 4), sondern weist auch auf die Selbstverständlichkeit dieser Wahrheit ausdrücklich hin zur Begründung der Forderung und Pflicht des Glaubens. So Num. 23, 19: „Non est Deus quasi homo, ut mentiatur, nec ut filius hominis, ut mutetur. Dixit ergo et non faciet? locutus est et non implebit?“

Ebenso Jo. 8, 26: „Qui me misit, verax est, et ego, quae audivi ab eo, haec loquor in mundo“. Ferner Jo. 7, 28; Hebr. 6, 13—18.

Röm. 4, 20, wo von der Bürgschaft unseres Glaubens die Rede ist, setzt der hl. Paulus die Wahrhaftigkeit Gottes, die doch zunächst angeführt werden müßte, als etwas so Selbstverständliches voraus, daß er sie ganz und gar übergeht und nur die Allmacht Gottes betont: „Confortatus est fide dans gloriam Deo, plenissime sciens quia, quaecumque promisit, potens est facere“.

III. Beweis aus der Kirchenlehre.

Die Kirchenlehre betont öfters die Unfehlbarkeit und Wahrhaftigkeit Gottes als selbstverständliche und unbestrittene Wahrheiten, wenn sie mit dem Hinweis auf diese beiden göttlichen Eigenschaften nicht nur die Pflichtmäßigkeit, sondern auch die Leichtigkeit und Vernunftgemäßheit des Glaubens begründet.

---

[1]) A. a. O. N. 227. [2]) A. a. O.

So heißt es im Catechismus Romanus I. 1, 1: „Nulla enim fidelibus potest acidere dubitatio in iis, quorum Deus auctor est, *qui est ipsa veritas*. Ex quo intelligimus, quantum inter hanc fidem, quam Deo habemus, intersit et illam, quam humanae historiae scriptoribus adhibemus“.

Das Vatikanum erklärt Cap. 3. de fide: „Ab eo revelata vera esse credimus ... propter auctoritatem ipsius Dei revelantis *qui nec falli nec fallere potest*.

Pius IX. sagt in seiner schon erwähnten Enzyklika vom 9. Nov. 1846: „Quis enim ignorat vel ignorare potest, omnem Deo loquenti fidem esse habendam, nihilque rationi ipsi magis consentaneum esse quam iis acquiescere firmiterque adhaerere, quae a Deo, *qui nec falli nec fallere potest*, revelata esse constiterit?“

Durch diesen Hinweis der Schrift und Kirchenlehre auf die Gewißheit der göttlichen Unfehlbarkeit und Wahrhaftigkeit zur Begründung der Pflichtmäßigkeit, Vernünftigkeit und Selbstverständlichkeit des christlichen Glaubens ist nicht nur der Scheebenschen Theorie jeder Boden entzogen, sondern auch einer auf Grund dieser möglichen Abstraktionstheorie. Man könnte nämlich einwenden: Wir leugnen nicht die Gewißheit der Vernunft über die Unfehlbarkeit und Wahrhaftigkeit des sich offenbarenden Gottes, sondern behaupten nur, daß diese Gewißheit bei dem Fürwahrhalten des Offenbarungsinhaltes ohne Einfluß sein muß, indem man von dieser Gewißheit beim Glauben abstrahiert und sie nicht als innere Voraussetzung des Glaubens wirken läßt. Es ist aber klar, daß in diesem Falle Schrift und Kirchenlehre nicht in dieser Weise und diesem Zusammenhange, wie sie es tun, von diesen Eigenschaften Gottes sprechen könnten.

§ 3.

Die Gewißheit von der Wahrheit des christlichen Lehrinhaltes als Voraussetzung des Glaubens.

Thesis: Der Glaubende erkennt mit voller Gewißheit die Wahrheit des Offenbarungsinhaltes.

I. Beweis aus dem Vorausgehenden.

Nach § 1 erkennt der Glaubende mit voller Gewißheit die Tatsache, daß Gott eine Lehre geoffenbart hat.

Nach § 2 erkennt der Glaubende mit voller Gewißheit, daß alles, was Gott offenbart, wahr ist.

Es ergibt sich also für ihn folgender Schluß:
Obersatz: Diese Lehre ist von Gott geoffenbart;
Untersatz: Alles von Gott Geoffenbarte ist wahr; daher
Schlußsatz: Also ist diese Lehre wahr.

Da nun Obersatz und Untersatz beide mit voller Gewißheit von der Vernunft des Glaubenden erkannt sind, so hat sie auch von der Wahrheit des Schlußsatzes volle Gewißheit.

II. Beweis aus der hl. Schrift.

Daß die sog. motiva credibilitatis nicht blos volle Gewißheit von der Offenbarungstatsache oder — daher ihr Name — von der „Glaubwürdigkeit" des Offenbarungsinhaltes, sondern auch von der Wahrheit des letzteren geben, beweist Jo. 4, 41, 42: Et multo plures crediderunt in eum propter sermonem eius. Et mulieri dicebant: Quia iam non propter tuam loquelam credimus; ipsi enim audivimus et scimus quia hic est vere Salvator mundi".

III. Beweis aus der Kirchenlehre.

Daß nach dieser die Vernunft durch die apologetischen Beweisgründe nicht blos die Offenbarungstatsache, sondern auch die Wahrheit des Offenbarungsinhaltes dartut, ist besonders klar ersichtlich, wenn man folgende zwei Parallelstellen zusammenhält und mit einander vergleicht:

Encycl. Pii IX. d. 9. Nov. 1846:	Vatic. Cap. 4. de fid. et rat:
Fides et ratio inter se dissidere numquam possunt,	Nulla tamen vera dissensio nullumque dissidium inter ipsas inveniri umquam potest,
sed opem quoque sibi mutuam ferunt,	cum . . . ita sibi mutuam opem ferant,
ut recta ratio fidei veritatem demonstret.	ut recta ratio fidei fundamenta demonstret.

Hier wird die Erkenntnis der fundamenta fidei mit der der veritas fidei gleichgesetzt.

Vgl. auch Vatic. Can. 6. de fide, wo von solchen gesprochen wird, die „demonstrationem scientificam credibilitatis et veritatis fidei suae absolverint“.

IV. Beweis aus der Lehre der Theologen.

Einer soll als Beleg genügen. Kleutgen schreibt: „Die Apologetik . . . beweist die Tatsache der Offenbarung . . .; den Inhalt aber nur insofern, als seine Wahrheit aus der Tatsache gefolgert wird“[1]). „Welche Möglichkeit zu zweifeln aber bleibt ihnen? Etwa die, daß sie, von der Göttlichkeit der christlichen Religion überzeugt, dennoch ihre Wahrheit dahingestellt sein lassen? Das widerstreitet der vernünftigen Natur des Menschen, und aller Erfahrung“[2]).

Zusatz.

Weil die spezifischen Glaubenssätze nicht durch sich selber einleuchten, indem sie nicht aus Gründen, die in ihnen selbst liegen, sondern nur im Lichte der göttlichen Bezeugung als wahr erkannt werden, so nennen wir ihre Gewißheit keine innere, sondern eine äußere. Der christliche Lehrinhalt ist für uns nicht, wie etwa die Lehrsätze der Mathematik, vom Licht der Wahrheit durchleuchtet, sondern blos umleuchtet, so daß jeder einzelne Lehrsatz für sich betrachtet im Dunkel verbleibt, und dieselben nur nach ihrer Gesamtheit betrachtet durch das dem Ganzen aufgeprägte Siegel der göttlichen Beglaubigung den Stempel der Wahrheit tragen. Der Wahrheitscharakter mag darum bei dem einzelnen Glaubenssatz nicht so unmittelbar und nicht so deutlich zu Tage liegen wie bei innerlich gewissen Sätzen; sicherlich aber ist für den, der diesen Wahrheitscharakter mit voller Gewißheit erkannt hat, bezüglich der Verläßlichkeit kein Unterschied zwischen dieser äußeren und inneren Gewißheit vorhanden. Die Autorität

---

[1]) A. a. O. IV N. 239. [2]) Ebd. N. 248.

Gottes ist ein Medium der Wahrheitserkenntnis von solcher Lichtfülle, daß es das Licht einer Erkenntnis, welche durch dasselbe hindurchgeht, nicht vermindert. Ob ich etwas mit Gewißheit selbst einsehe oder ob ich mit der nämlichen Gewißheit weiß, daß es durch Gottes Zeugnis selbst beglaubigt ist — die Gewißheit von seiner Wahrheit ist im ersteren Falle sicher nicht größer als im zweiten. Denn „quaestiones de medio sustulit qui Dei auctoritatem interposuit", wie ein Kirchenvater treffend bemerkt.

§ 4.

Unfreiheit dieser Gewißheit.

Thesis: Die Gewißheit, welche der Glaubende von der Wahrheit des Obersatzes, Untersatzes und Schlußsatzes, die dem Glaube zu Grunde liegen, hat, ist unfrei.

Beweis der Thesis, daß diese Gewißheit I) weder direkt, II) noch indirekt frei ist.

I) Dieselbe ist nicht direkt frei (voluntaria in se).

Beweis zu I.

Obersatz. Gewißheit ist der inneren Wahrnehmung gemäß sowie nach allgemeiner Lehre ein Zustand des Intellektes.

„Jede Gewißheit", sagt Ch. Pesch, „ist entweder rational, oder sie ist keine wahre Gewißheit. Eine bloße Gefühls- oder Willensgewißheit gibt es nicht"[1]).

Untersatz. Der Intellekt selbst ist aber nicht wahlfrei, sondern determiniert.

1. Beweis des Untersatzes aus dem Begriff des Intellektes.

1. Präm.: Den Begriff des Intellektes gewinnen wir durch Reflexion auf unser psychisches Leben, ebenso den Begriff des Willens.

2. Präm.: Diejenige Seelentätigkeit, in welcher wir uns wahlfrei fühlen, nennen wir „Willen".

Konkl.: Also ist das, was wir „Intellekt" nennen, unfrei.

---

[1]) Theol. Zeitfr. I S. 95.

2. Beweis des Untersatzes aus der Lehre der Glaubenstheoretiker.

Keiner hat je die direkte Freiheit des Intellektes behauptet. Wohl aber haben sich viele ausdrücklich dahin geäußert, daß er unfrei ist. Es seien namentlich angeführt:

1. Thomas von Aquin: „Omne autem quod est determinatum ad duo, non determinatur ad unum eorum nisi per aliquid movens ipsum. Intellectus autem possibilis non movetur nisi a duobus: scilicet a proprio objecto quod est forma intelligibilis ... et a voluntate quae movet omnes alias vires“[1]).

2. Kilber: „Intellectus est potentia necessaria respectu cuiuslibet sufficienter propositi; voluntas est libera quae amat unum quin amet connexum cum illo“[2]).

3. Perrone: „Intellectus liber non est, sed determinari debet vel ab obiectis vel a voluntate; sed ab obiectis non determinatur nisi ex evidentia; voluntas autem seipsam determinat“[3]).

4. Pesch: „Der Verstand hat an sich keine Freiheit; er wird genötigt entweder vom Objekte oder vom Willen“[4]). Ebenso in einem vierzehn Jahre später erschienenen Buche: „Nun ist aber der Verstand an sich nicht frei, sondern nur der Wille“[5]).

Schlußsatz: Also ist die Gewißheit nicht direkt frei.

II) Dieselbe ist auch nicht indirekt frei (voluntaria in causa).

Beweis zu II.

Obersatz: Indirekt frei wäre die Gewißheit, wenn der Wille durch Beeinflussung des Intellektes in diesem den Zustand der zum Glauben gehörenden Gewißheit bewirken würde.

Dieser Einfluß des Willens auf den Intellekt könnte, bezw. soll in vierfacher Weise stattfinden:

1. durch Bewegung des Intellektes gegen dessen Gesetze zur Gewißheit;

---

1) De verit. 14, 1 c. 2) De virt. theol. N. 35. 3) A. a. O. N. 275. 4) Zeitschr. f. kath. Theol. 1886 S. 54. 5) Theol. Zeitschr. I S. 58.

2. durch Bewegung des Intellektes nach dessen eigenen Gesetzen zur Gewißheit;

3. durch Bewegung des Intellektes zur Beharrung in seiner selbstgewonnenen Gewißheit;

4. durch Bewegung des Intellektes zu einer etwa geforderten höheren Gewißheit.

Untersatz: Gegen die Annahme einer solchen Einwirkung ist aber zu erwidern:

Ad 1.

Zunächst sucht man die Annahme einer freien Gewißheit dadurch zu rechtfertigen, daß man eine Bewegung des Intellektes gegen dessen eigene Gesetze durch den Willen annimmt: Beim Wissen oder evidenten Erkennen seien die Vernunftgründe aus sich hinreichend, um den Intellekt zur Beistimmung zu nötigen und so eine unfreie Gewißheit hervorzubringen; aber beim Glauben seien die motiva credibilitatis nicht dazu ausreichend, hier müsse deshalb der Wille in die Lücke der Beweisgründe eintreten, die zur Abnötigung der Beistimmung mangelnden durch seine bewegende Kraft ersetzen; und auf diese Weise, durch die vereinte Kraft der Vernunftgründe und des Willens, werde die Gewißheit hervorgebracht, so daß sie dann eine freie sei.

Allein diese Annahme ist unhaltbar. Denn:

A) Die Vernunft hat den Willen zum Ersatz von Vernunftgründen beim Glauben gar nicht nötig. Nach § 1, § 2 und § 3 ist die zum Glauben notwendige Erkenntnis der göttlichen Beglaubigung, der Wahrhaftigkeit Gottes und damit der Wahrheit des Offenbarungsinhaltes selbst eine im vollen Sinn des Wortes gewisse, jede Furcht des Gegenteils ausschließende, und darum vollkommen hinreichend, um die Vernunft von der Wahrheit der Glaubenssätze ganz und gar zu überzeugen.

B) Der Wille ist auch nicht berechtigt, in Sachen des Glaubens Vernunftgründe ersetzen zu wollen; denn der Wille ist ein blinder, erkenntnisloser und darum ganz und gar unzuverlässiger Führer zur Wahrheit; deshalb gilt von der Annahme,

daß der Wille die letzte Entscheidung darüber gebe, wohin die noch schwankende Vernunft sich zu wenden habe, Christi Wort: „Kann denn ein Blinder einen Blinden führen? Werden sie nicht beide in die Grube fallen?" (Lc. 6, 39). „In der Tat", schreibt Ch. Pesch in der Zeitschrift für kath. Theologie 1884, „da der Glaube ein über alles festes Fürwahrhalten ist, so würde er ein ganz ungehöriger und verwerflicher Akt sein, wenn nicht auch der Beweggrund des Fürwahrhaltens über alles fest und zuverlässig wäre. Wer z. B. auf einen blos wahrscheinlichen Grund hin einen ganz bestimmten und festen Akt des Fürwahrhaltens setzt, der handelt töricht"[1]).

C) Der Wille ist auch nicht im stande, beim Glauben Vernunftgründe zu ersetzen, d. h. aus eigener Macht, unter Umgehung der gesetzlichen psychologischen Wege, eine volle Gewißheit zu bewirken. „Sind die Gründe nicht ausreichend", sagt Gutberlet, „so kann . . . der Wille . . . das Fürwahrhalten befehlen, aber nicht so, daß der Verstand ohne alle Furcht zu irren bliebe"[2]).

Ad 2.

Eine andere, tatsächlich von keinem Theologen vertretene Theorie, um die Freiheit der Gewißheit zu erklären, ohne jedoch eine Bewegung des Intellektes gegen dessen Gesetze durch Ersatz der Vernunftgründe anzunehmen, wäre die Annahme einer Bewegung des Intellektes nach dessen eigenen Gesetzen durch den Willen, indem, um die Worte eines neueren Logikers zu gebrauchen, „wir die Denktätigkeiten den Denkgesetzen entsprechend planmäßig zur Bildung von Denkformen in Gang setzen".

Allein auch eine solche Bewegung des Intellektes durch den Willen ist unmöglich. Denn die logischen Gesetze, nach denen unsere Vernunft zur Erkenntnis der formellen Wahrheit gelangt, sind keine außerhalb des Denkens selbst liegende, etwa durch Studium aus Büchern anzueignende oder im Geiste selbst neben dem Denkvermögen stehende, dem Willen für seine geforderte

---

[1]) S. 59. [2]) Willmanns Logik S. 104.

Bewegung desselben durch ein logisches Gewissen gleichsam als Gebrauchsanweisung gegebene Normen oder Vorschriften, sondern es sind im Denken selbst liegende, seiner Bewegung immanente Naturgesetze.

Die logischen Regeln werden uns ja erst bekannt durch Abstraktion aus den Erkenntnisvorgängen selbst, nachdem sie schon vollzogen sind. Sie sind unserem eigenen, alltäglichen, unwillkürlichem Tun durch einen ziemlich komplizierten Denkprozeß entnommen, welcher innere Wahrnehmung, Erinnerung, Reflexion und Abstraktion umfaßt.

a) Müßten wir, um logisch zu denken, uns die logischen Regeln erst durch Studium aneignen, so könnte der nicht in der Wissenschaft der Logik Gebildete auch nicht logisch denken. Nun gibt es aber viele, welche von einer logischen Regel noch nicht das Geringste gelesen oder gehört haben und doch ganz folgerichtig denken. Der Bauer, der Handwerker, der Kaufmann, der Händler, der Dieb, der Betrüger, sie alle denken in ihrem Fache mindestens ebenso logisch als unsere großen Philosophen, die doch ganz ausgezeichnete Kenner der logischen Regeln sind, in dem ihren. Aber auch den logisch Gebildeten fällt es nicht ein, bei ihrem Denken den logischen Apparat herzunehmen, um ihr Denkvermögen nach den da enthaltenen Gesetzen zu handhaben. Wir messen darum auch unser Denken nicht nach den Regeln der Logik, sondern diese nach jenem: Wollen wir erproben, daß eine logische Regel richtig ist und unser Denken nicht irre leitet, so machen wir das Exempel mit unserem eigenen Denken und prüfen an seinem Ergebnis die logische Regel.

Treffend bemerkt deshalb Makaulay in seinem Essay über Francis Bacon: „Wir müssen gestehen, daß wir bezüglich des Studiums der Logik derselben Ansicht sind, welche Cicero in Bezug auf die Rhetorik hatte. Ein kluger Mann macht den ganzen Tag seine Schußfolgerungen in celarent und cesare, ohne sich dessen bewußt zu sein; und obwohl er vielleicht nicht weiß, was eine ignoratio elenchi ist, wird es ihm vielleicht keine Schwierigkeit machen, dieselbe zu bezeichnen, wo er sie findet .... Je mehr

wir Individuum mit Individuum, Schule mit Schule, Nation mit Nation, Generation mit Generation vergleichen, um so mehr neigen wir zu der Anschauung, daß die Kenntnis der Theorie der Logik nichts dazu beiträgt, die Menschen zu guten Denkern zu machen".

Daher die Verachtung, welche der Wissenschaft der Logik besonders von Geistern mit gesundem Menschenverstande zu teil wird. Goethes Spottverse im „Faust" sind allbekannt. In „Dichtung und Wahrheit" erzählt er: „In der Logik kam es mir wunderlich vor, daß ich diejenige Geistesoperation, die ich von Jugend auf mit der größten Bequemlichkeit verrichtete, so auseinanderzerren, vereinzeln und gleichsam zerstören sollte, um den rechten Gebrauch davon einzusehen". Aehnlich schreibt Hansjakob in seinem Buche: „Aus meiner Studienzeit": „Die in Untersexta beginnende ‚philosophische Propädeutik' . . . war mir in ihrer Elementarlehre der Logik ein Greuel, weil ich das Denken nach Formeln als eine geistige Tortur verabscheute. Der Mensch muß seine Logik mit auf die Welt bringen, alles Zuschneiden und Einschachteln genügt nicht. Der wahre Logiker wird auch, wie der Dichter, geboren und nicht gemacht". Nur ein Gottsched konnte (in einem Lobgedicht zu dem Tode eines Professors) schreiben:

„Seitdem der Weise von Stagyr
Dem Denken Regeln vorgeschrieben,
Sind auch die Kräfte der Vernunft
Durch ungemeinen Fleiß unendlich sehr erweitert".

b) Die einzig mögliche Quelle der logischen Regeln, wofern sie nicht dem Denken selbst immanent wären, könnte also nur noch eine innerhalb des Geistes selbst neben dem Denkvermögen stehende Art logischen Gewissens sein, analog dem moralischen Gewissen, eine Gebrauchsanweisung, welche dem Willen sagt, wie er die Vernunft zu bewegen hat, damit sie in der rechten Weise denke und die Wahrheit erkenne. Windelband vertritt diese Anschauung, wenn er erklärt: „Die poluläre Betrachtungsweise kennt das Freiheitsproblem fast nur von der moralischen Seite. Auf

diesem Gebiete ist ein jeder sich eines Systemes von Vorschriften bewußt, welche er erfüllen sollte und von denen der wirkliche Prozeß seines Wollens und Handelns mehr oder minder abweicht .... Derselbe Widerspruch jedoch zwischen Gebot und Naturnotwendigkeit ... ist auch auf anderem Gebiete vorhanden; nur wissen die wenigsten davon .... Für den reifen Kulturmenschen gibt es nicht nur ein sittliches, sondern auch ein logisches ... Gewissen .... Der Wert eines logischen Gesetzes ist nicht damit erschöpft, die Regel zu sein, nach der ich meine oder fremde Vorstellungsbewegungen, wenn sie sich vollzogen haben, als wahr oder falsch zu beurteilen im stande bin: sondern wenn ich nachdenke, um Wahrheit zu finden, so wird mir das Bewußtsein des logischen Gesetzes zu einem Prinzip der willkürlichen Anordnung meiner Vorstellungen und der durch den Zweck der Wahrheit bestimmten Verknüpfung derselben. Wer sich der logischen Norm bewußt worden ist, der vermag absichtlich danach zu denken .... Ein freies Denken ist dasjenige, welches, lediglich vom Wahrheitstriebe beseelt, mit klarem Bewußtsein dem logischen Gesetze folgt" [1]).

Allein die innere Erfahrung sagt uns nichts von einem solchen logischen Gewissen, das neben dem Denkvermögen im Geiste sich befindet und nach dessen Normen dieses vom freien Willen bewegt werden soll. Die innere Erfahrung sagt uns, daß wir zwar frei sind in der Anwendung der Mittel, um diese logische Bewegung herbeizuführen, daß aber die Ueberzeugung selbst sich „aufdrängt", daß die Wahrheit „einleuchtet", also diese logische Bewegung sich unwillkürlich vollzieht. Wir betrachten darum auch nur die Anwendung oder Vernachlässigung der Erkenntnismittel, nicht aber die Erkenntnis selbst oder deren Mangel als moralisch zurechenbar. Treffend bemerkt deshalb Heymans: „Was tut eigentlich der Mann der Wissenschaft, wenn er mir die Wahrheit irgend eines Satzes beweisen will? Er versucht durch Worte und Zeichen, durch Hinweisung auf wahrnehmbare

---

[1]) Präludien 1884, S. 214, 215, 216, 236, 239.

oder durch Erzählung wahrgenommener Tatsachen in meinem Bewußtsein solche Vorstellungen und Vorstellungsverbindungen in solcher Gruppierung zu erzeugen, daß sich daraus mit Notwendigkeit die Ueberzeugung von der Wahrheit des zu beweisenden Satzes bei mir entwickelt. Diese Notwendigkeit empfinde ich lebhaft: ich kann ebensowenig ohne Beweis jene Ueberzeugung in mir willkürlich hervorzaubern, wie ich dieselbe willkürlich unterdrücken kann, nachdem ich einmal den Beweis verstanden habe. Ob ich jenen Beweis anhöre, jener Vorstellungsgruppe den Zutritt zu meinem Bewußtsein gestatten werde, das kann von meinem Willen abhängen; wie aber der Beweis, wenn einmal in mein Bewußtsein aufgenommen, wirkt, ob er dort eine Ueberzeugung und welche Ueberzeugung er zu stande bringt, das ist von meinem Willen vollständig unabhängig"[1]).

Ja, Windelbands Worte selber beweisen, daß es ein solches logisches Gewissen und ein ihm entsprechendes freies Denken nicht gibt. Einerseits gesteht er, daß die wenigsten etwas davon wissen; daß es nur dem reifen Kulturmenschen, nicht der populären Betrachtungsweise bekannt sei. Hienach müßte also das Denken des Naturmenschen „gewissenlos" im Sinne Windelbands, d. h. nicht nach logischen Gesetzen betätigt und darum falsch oder wenigstens unzuverlässig sein, was doch ganz und gar nicht der Fall ist, solange der Naturmensch in seinem Gesichtskreis, bei den ihm geläufigen Begriffen bleibt. Andrerseits sieht sich Windelband zu gunsten seiner Theorie genötigt, die Begriffe von Freiheit und Gewissen so abzuschwächen, daß sie überhaupt, auch für das ethische Gebiet, ihre eigentliche Bedeutung ganz und gar verlieren. „Jede Willensentscheidung", so schreibt er, „mit der daraus resultierenden Handlung ist, von seiten ihrer Entstehung betrachtet, ein nach den Gesetzen der Motivation naturgesetzlich bedingtes Phänomen . . . . Aber diese Einsicht in die Naturnotwendigkeit jeder Willenstätigkeit steht nicht im geringsten der Beurteilung im Wege, wonach nur diejenige gebilligt wird, bei denen gewisse

[1]) Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens 1894 S. 2.

Klassen von Motiven den Ausschlag gegeben haben . . . . Geschehen ist das eine so naturnotwendig wie das andere: die ethische Beurteilung billigt das eine und verurteilt das andere . . . . Darin gerade liegt der Schmerz der Reue, daß wir die schlechte Handlung als die notwendige Folge unseres Charakters erkennen, daß wir erfahren, wir haben so handeln müssen, weil wir so sind"[1]).

Ad 1 und 2.

Daß die dem Glauben zu Grunde liegende Erkenntnis des Obersatzes von der Tatsache der Offenbarung sowohl wie auch des Schlußsatzes von der Wahrheit des Offenbarungsinhaltes eine an sich unfreie ist, kann man leicht durch die Worte der Theologen selbst beweisen. Z. B.:

Obersatz: „Ist diese Erkenntnis [des göttlichen Zeugnisses] eine durch eigene Einsicht erworbene, ein Wissen? Die katholische Vorzeit hat er behauptet". (Kleutgen[2]).

Untersatz: „Assensus autem scientiae non subicitur libero arbitrio, quia sciens cogitur ad assentiendum per efficaciam demonstrationis: et ideo assensus scientiae non est meritorius". (Thomas von Aquin[3]). „Jede Wahrheit [muß], um der Vernunft erkennbar zu sein, entweder (wie die Prinzipien) durch sich selbst einleuchtend sein oder durch andere Erkenntnisse einleuchtend werden . . . . Jedes Erkennbare offenbart sich mit Notwendigkeit, wenn die erwähnten Bedingungen sich erfüllen". (Kleutgen[4]).

Schlußsatz: Also ist die Erkenntnis sowohl der Offenbarungstatsache wie der Wahrheit des Offenbarungsinhaltes eine unfreie, abgenötigte.

Hiemit stimmt überein, was Perrone einmal schreibt: „Esto enim quod aliquod ex tot credibilitatis motivis singillatim spectatum illam non pariat certitudinem seu evidentiam quae inducat ad credendum; attamen tanta illorum vis est, si semel spectentur, ut sanae mentis homini assensum extorqueant, si rite, ut par est, ea perpendat[5])

---

1) A. a. O. S. 22. 223. 241. 2) A. a. O. IV N. 165. 3) S. th. 2 II, 2, 9 ad 2. 4) A. a. O. N. 210. 211. 5) A. a. O. N. 235.

Ad 3.

Die meisten neueren Theologen bestimmen den Einfluß des Willens auf die Vernunft beim Glauben dahin, daß der Wille die bereits im Zustand der Gewißheit befindliche Vernunft bewege, unvernünftigen, grundlosen, törichten Zweifeln nicht Raum zu geben. Die apologetische Erkenntnis, so führen sie aus, ist eine im vollen Sinne des Wortes, ohne innerlichen Einfluß des Willens gewisse, so daß sie jeden vernünftigen Zweifel ausschließt; dagegen ist sie keine evidente, d. h. eine solche, die auch jeden unvernünftigen, sinnlosen, unbegründeten Zweifel ausschließt; die Aufgabe des Willens bestehe nun darin, daß er die Vernunft veranlaßt, solchen törichten Zweifeln kein Gehör zu geben, sondern in der einmal erlangten Gewißheit zu verharren; und so könne man auch diese Gewißheit selbst eine freie nennen.

Kleutgen z. B. schreibt: „Immer müssen wir, um gewiß zu sein, einsehen, daß die Sache nicht anders sein kann .... Aber nicht mit jener Klarheit, die zur Beistimmung nötigt. Der Fall, daß etwas gewiß ist, ohne evident zu sein, tritt dann ein, wenn wir den noch möglichen Zweifel für unvernünftig erklären müssen, und die Freitätigkeit, mit welcher wir in solchem Falle fürwahrhalten, besteht darin, daß wir, den unvernünftigen Zweifel nicht achtend, das, woran keine anderen Zweifel mehr möglich sind, mit Entschiedenheit als Wahrheit umfassen. Es gibt also auch in der freien Gewißheit, wenn sie vernünftig ist, allerdings eine Evidenz, aber es ist die Evidenz der Unvernünftigkeit des Zweifels, mit der die Pflicht fürwahrzuhalten verbunden ist“ [1]). „Man leugnet ja doch nicht, daß die Beweise für die Göttlichkeit des Christentums viele, daß dieselben stark und glänzend und geeignet sind, die menschliche Vernunft zu überführen: nur dies behauptet man, daß sie nicht derart sind, den Menschen, auch wenn er sie ernstlich betrachtet, jeden Zweifel, selbst den unvernünftigen, unmöglich zu machen“ [2]).

In ähnlicher Weise erklärt Heinrich: „Wenn eine Wahrheit zwar nicht zu einer die Vernunft zur Zustimmung unwider-

1) A. a. O. N. 215. 2) Ebd. N. 248.

stehlich nötigenden Evidenz, aber zu einer solchen Gewißheit gebracht ist, daß keinerlei vernünftige Zweifel mehr möglich, so verlangt die gesunde Vernunft, daß der Wille fernerem unvernünftigem Zweifeln und Grübeln des Verstandes ein Ende mache und denselben zu einem entschiedenen Fürwahrhalten bestimme"[1]).

Kirschkamp meint: „Worin besteht nun die Tätigkeit des Willens beim Glauben? Sie besteht darin, daß der Wille den Intellekt, nachdem diesem die volle Glaubwürdigkeit der Offenbarung entgegengetreten, bestimmt, nun auch tatsächlich den Wahrheiten des Glaubens zuzustimmen, nicht sinnlosen Bedenken und törichten Ausflüchten Raum zu gestatten"[2]). „Nicht jede Gewißheit setzt voraus, daß der Gegenstand, den wir fürwahrzuhalten haben, uns evident sei .... Bei dieser Art von Gewißheit ... bleibt ... noch die Möglichkeit zu gewissen Zweifeln. Aber es sind unvernünftige, törichte Zweifel, denn mit der Gewißheit als solcher sind irgendwie begründete Zweifel nicht verträglich .... Weil so der Wille in der frei gewollten Abweisung törichter Zweifel die im Intellekt ruhende Gewißheit als Gewißheit aufrecht erhält, verstehen wir, wie man von einer freien Gewißheit, die wir im Glauben besitzen, reden kann"[3]).

Gutberlet überschreibt eine ganze Abhandlung in seiner Apologetik mit dem Titel: „§ 4. Es gibt eine freie Gewißheit" und sagt da unter anderem: „Sind die Gründe derart, daß sie den Zweifel noch möglich, aber durchaus unvernünftig erscheinen lassen, dann können wir mit aller Entschiedenheit das Urteil fällen, haben also wahre Gewißheit. Daß es eine solche freie, nicht auf Evidenz gegründete Gewißheit gibt, können wir in zahlreichen Fällen erfahren .... Man könnte einwenden, diese freie Gewißheit sei in Wahrheit nur eine sehr wahrscheinliche Meinung .... Dagegen ist zu erwidern, daß bei der Meinung der Zweifel noch vernünftig, nicht blos möglich ist"[4]). „Auch in dem Falle der unevidenten Gewißheit bestimmt uns die Evidenz zum festen Für-

---

[1]) A. a. O. S. 613. [2]) A. a. O. S. 33. [3]) Ebd. S. 84—90
[4]) A. a. O. S. 288. 289.

wahrhalten: nämlich es ist evident, daß der noch mögliche Zweifel unvernünftig ist“[1]). Den Schluß hieraus zieht dann Gutberlet in der nächsten Abhandlung, die er überschreibt: „§ 5. Die Glaubensgewißheit eine durchaus freie“[2]).

Es ist klar, daß die hier gemeinte „freie Gewißheit“ durchaus verschieden ist von derjenigen, von welcher oben in Nr. 1 die Rede war. Diese soll dadurch zu stande kommen, daß der Wille in die durch den Mangel von hinreichenden Ueberzeugungsgründen, also durch (wenigstens subjektiv) begründete Zweifel gebildete Lücke als Ersatz für die fehlenden Gründe eintritt und so die an sich bestehende Ungewißheit des Intellektes durch seine Beihilfe erst zur Gewißheit erhebt; die hier gemeinte aber ist schon an sich, ohne Beihilfe des Willens, eine wirkliche Gewißheit, also auf an sich unfreie Weise entstanden; eine freie Gewißheit soll sie erst dadurch werden, daß der Wille den status quo verteidigt und sichert gegen feindliche Eindringlinge, nämlich die unvernünftigen Zweifel.

Aber ebenso klar ist, daß in dieser Aufrechterhaltung der schon bestehenden Gewißheit niemals eine Einwirkung auf die Vernunft selber liegt, und man die Annahme einer freien Gewißheit ebensowenig darauf gründen kann, wie oben auf die dispositive Bedeutung des Willens für die Gewißheit durch Hinwendung der Aufmerksamkeit auf die Beweisgründe.

Denn unvernünftige Zweifel sind niemals Zweifel der Vernunft selbst. Unvernünftig sind sie ja blos deshalb, weil die Vernunft schon zu ihren Ungunsten entschieden, ihre Nichtigkeit und Rechtlosigkeit konstatiert hat, und unvernünftig bleiben sie für jeden einzelnen — und nur darauf kommt es bei der Gewißheit an — so lange und nur so lange, als dessen Vernunft sie als unbegründet und töricht beurteilt; und umgekehrt, so lange die Vernunft diese Zweifel als unvernünftig und töricht erkennt, braucht sie den Willen nicht, um in der geleisteten Zustimmung, in ihrer Gewißheit zu beharren. Man braucht nur die Aus-

---

[1]) Ebd. S. 291. [2]) Ebd. S. 293.

führungen der Vertreter dieser Theorie genau zu prüfen, um dies von ihnen selbst bestätigt zu finden. Sie müssen selbst bekennen, daß eben nur die Vernunft selber es ist, welche diese Zweifel verurteilt und zurückweist, und geraten so in den Zirkel: Die Vernunft verlangt, daß der Wille die Vernunft veranlasse, diesen Zweifeln keinen Raum zu gestatten — ein Zirkel, den Heinrich sogar ausdrücklich ausspricht.

Kleutgen z. B. schreibt: „Damit aber dieser Einfluß des Willens vor der Vernunft gerechtfertigt sei, müssen wir mit Zuversicht urteilen können, daß der noch mögliche Zweifel ein unverständiger ist“[1]). „Nur das behauptet man, daß sie [die motiva credibilitatis] nicht der Art sind, dem Menschen . . . jeden Zweifel, selbst den unvernünftigen, unmöglich zu machen.... Was anders will das sagen, als es bleibe dem Menschen, der jene Beweise erwäge, kein vernünftiger Zweifel übrig? Oder auch er müsse sich, wenn er der Vernunft folgen will, überführen lassen?“[2]). Heinrich gar erklärt: „Wenn . . . keinerlei vernünftige Zweifel mehr möglich, so verlangt die gesunde Vernunft, daß der Wille fernerem unvernünftigen Zweifeln und Grübeln des Verstandes ein Ende mache“[3]). Da fehlt nur noch, daß er statt der Worte „vernünftig“ und „unvernünftig“ die Synonyma „verständig“ und „unverständig“ oder aber statt des Wortes „Verstand“ das Synonymum „Vernunft“ gebrauche, um den Zirkel ganz offenbar zu machen.

Ja, diese Theologen selbst gestehen, daß nicht die Vernunft es ist, worauf der Wille wirkt, wenn er gegen die unvernünftigen Zweifel angeht, indem sie als Quell und Stütze dieser Zweifel nicht die Vernunft nennen, sondern — den Willen selbst.

So erklärt Kleutgen: „Was anders will das sagen, als es bleibe dem Menschen, der jene Beweise erwäge, kein vernünftiger Zweifel übrig? . . . Denn wie Hugo vom hl. Viktor sagt, darin offenbart sich die Weisheit der göttlichen Vorsehung, daß die

---

[1]) A. a. O. S. 230. [2]) A. a. O. N. 248. [3]) A. a. O.

Menschen, die eines guten Willens sind, hinlängliche Gründe haben zu glauben, und doch jenen, die nicht guten Willens sind, die Möglichkeit zu zweifeln nicht benommen wird . . . . Dadurch also mißbrauchen sie ihre Freiheit, daß sie, der Vernunft kein Gehör gebend, die Beweise . . . für die Tatsache der Offenbarung nicht anerkennen"[1]). Nicht die Vernunft ist also nach Kleutgen Quell und Stütze der unvernünftigen Zweifel, sondern der böse Wille. Ebenso nach Kirschkamp, wenn er schreibt: „Da nach dem Gesagten törichte Zweifel betreffs der Wahrheit des Christentums . . . noch möglich sind, ist es nicht zu verwundern, daß der durch die Erbsünde geschwächte und zum Niederen hingezogene Mensch gerne solchen törichten Zweifeln Spielraum gibt . . . . So weicht denn der sündhafte Mensch Gott, dem Urheber der übernatürlichen Ordnung, gerne aus, wie der Dieb dem Richter, und in solcher Stimmung gedeiht denn auch naturgemäß leicht das Unkraut törichter Bedenken gegen Christus und seine Lehre"[2]). Das heißt doch mit anderen Worten: Die unvernünftigen Zweifel haben ihren Boden und ihre Nahrung nur in dem zum Bösen, Gottwidrigen geneigten Willen. Da könnte doch wahrlich der Intellekt bei einem derartigen Einwirkungsversuch des Willens diesem zurufen: „Heuchler! Der Splitter, den du mir auszuziehen suchest, steckt ja in dir selber und nicht in mir. Ich bin ja selbst der Richter und Verdammer des Vergehens, vor dem du mich warnest; ist es aber geschehen, so bist du sein Täter".

Ad 4.

Aber vielleicht ist der Wille befähigt und sogar verpflichtet, auf den Intellekt in der Weise einzuwirken, daß er die unfrei erlangte Gewißheit desselben zu einem höheren Grade steigert? In der Tat bildet diese Annahme die letzte Hintertüre, zu der man seine Zuflucht nimmt, um aus dem gefährlichen Gewirre der Frage über die Freiheit des Glaubens herauszukommen.

Gutberlet z. B. meint, wenn auch alle Positionen der von ihm vertretenen Glaubenstheorie verloren gingen, diese letzte

---

[1]) A. a. O. [2]) A. a. O. S. 88.

sei unangreifbar. „Im Uebrigen . . .“, so schreibt er, „gehen wir noch weiter und behaupten, der Glaube bleibt auch dann noch frei, wenn die Beweisführung eine ganz evidente, und die Einsicht in die Wahrheit eine solche ist, daß ein notwendiges Fürwahrhalten erfolgen kann. Der christliche Glaube . . . ist ja nicht die logische Konsequenz aus einem Syllogismus oder auch aus einer Reihe von Syllogismen. Als solche könnte er nur die Gewißheit haben, welche der Syllogismus erzeugt. Nun aber ist die Glaubensgewißheit die höchste, die es gibt . . . Dieser höhere Grad der Gewißheit rührt nicht von der Einsicht der Vernunft, sondern vom Einfluß des Willens her, welcher unter dem Einfluß der Gnade, wegen der Autorität der unendlichen Wahrheit, einen assensus super omnia dem Verstande befiehlt“ [1]).

Kirschkamp erklärt: „Nachdem wir im Bisherigen gesehen, daß wir im Glauben wahre Gewißheit besitzen . . ., kommen wir jetzt zu einem Satze, der auf den ersten Blick befremdlich erscheint, der aber bei näherem Zusehen den Katholizismus gerade wieder in seiner einzigartigen Würde und Majestät erscheinen läßt . . . . Es ist der Satz, daß im Menschen unter dem Einfluß der göttlichen Gnade die Gewißheit des Glaubens sich auszubilden habe zu der höchsten Gewißheit, die dem Menschen überhaupt vergönnt ist“ [2]).

Allein:

a) Der Wille braucht die gewonnene Gewißheit nicht zu steigern.
b) Der Wille ist auch nicht im stande, sie zu steigern.
c) Die betreffenden Glaubenstheoretiker selbst behaupten eine Steigerung der Gewißheit nicht der Sache, sondern nur dem Worte nach.

Ad a) Der Wille braucht die gewonnene Gewißheit nicht zu steigern. Denn jede wirkliche Gewißheit ist eine Gewißheit super omnia, und gibt es darum auf dem Gebiete der Gewißheit keine Steigerungsgrade. Was soll es z. B. heißen, zu sagen: „Diese Wahrheit ist mir gewiß, aber nicht so gewiß wie jene?“ Damit würde man bekennen, daß man von derselben überhaupt keine

---

[1]) A. a. O. 294—296. [2]) A. a. O. S. 92.

wahre Gewißheit hat, sondern höchstens eine Quasi-Gewißheit, eine certitudo moralis late dicta, also im besten Falle eine hohe Wahrscheinlichkeit. Jede strikte Gewißheit ist der anderen gleich und ebenbürtig und ein assensus super omnia dadurch, daß sie über alle anderen Zustimmungsgrade erhaben ist. Dies gilt auch für die Gewißheit von der Tatsache der Offenbarung und der Wahrheit der Offenbarungslehren, weil sie nach Schrift, Kirchenlehre und gesundem Menschenverstande eine strikte sein muß. Wenn darum diese strikte Gewißheit vorhanden ist, so braucht man sich nicht um eine Steigerung, sondern höchstens um eine festere Begründung und Sicherung derselben zu bemühen.

Ch. Pesch erklärt ja selbst: „Der Glaube . . . würde . . ein ganz ungehöriger und verwerflicher Akt sein, wenn nicht auch der Beweggrund des Fürwahrhaltens über alles fest und zuverlässig wäre. Wer z. B. auf einen blos wahrscheinlichen Grund hin einen ganz bestimmten und festen Akt des Fürwahrhaltens setzt, der handelt töricht“ [1]). Pesch bezeichnet also schon die rein vernunftmäßige Gewißheit von der Göttlichkeit der Glaubenslehren als „über alles fest und zuverlässig“ im ausdrücklichen Gegensatz zur bloßen Wahrscheinlichkeit. Auch Bernardus sagt in seinen berühmten Worten gegen Abälard: „Tu mihi ambigum garris, quo nihil est certius!“ und in der schon erwähnten Enzyklika Pius IX. heißt es: „Quam multa ... praesto sunt argumenta, quibus humana ratio luculentissime evinci omnino debet divinam esse Christi religionem... ac propterea nihil fide nostra certius, nihil securius exstare“.

Ad b) Aber selbst wenn eine Steigerung der Gewißheit notwendig oder wünschenswert wäre, so könnte sie doch der Wille nicht bewirken. So wenig der Wille eine Steigerung der Ungewißheit zur Gewißheit bewirken kann, so wenig könnte er die schon vorhandene Gewißheit zu einem höheren Grade steigern, selbst wenn eine Steigerung überhaupt möglich wäre. Denn auch

[1]) Zeitschr. f. k. Theol. 1884 S. 59.

hier kann der Wille nichts geben, was er nicht hat. Wäre eine Steigerung der Gewißheit möglich, so könnte sie nur durch die nämlichen Mittel gesteigert werden als sie gewonnen wird, nämlich durch Vermehrung der Vernunftgründe oder durch Gewöhnung an den in den vorgelegten Lehren gegebenen Gedankenzusammenhang. Allein auch durch sie wird die Gewißheit nicht gesteigert, sondern nur gesichert und fester begründet. Man kann darum nicht von einer geringeren oder größeren Gewißheit, sondern nur von einer mehr oder minder gefährdeten, minder oder mehr gesicherten Gewißheit sprechen, und die Erforschung und Erwägung der Gewißheitsgründe hat für den, der schon Gewißheit besitzt, nicht den Zweck, die schon vorhandene Gewißheit zu steigern, sondern zu befestigen, vor Erblassung der sie begründenden Erkenntnis und hieraus folgender Erschütterung zu bewahren, sowie auch andere zur Gewißheit führen und darin befestigen zu können.

Pesch sagt mit vollem Recht: „Jede Gewißheit ist entweder rational oder sie ist keine wahre Gewißheit. Eine bloße Gefühls- oder Willensgewißheit gibt es nicht"[1]. Was aber von der Gewißheit an sich gilt, gilt auch von einer etwa möglichen Steigerung derselben.

Ad c) Die betreffenden Theologen selbst behaupten eine Steigerung der Gewißheit nicht dem Begriffe nach, sondern nur im Ausdruck; ja manche Theologen, und darunter sehr bedeutende, leugnen eine Steigerung der Gewißheit ausdrücklich.

Es ist sicherlich keine Steigerung der Gewißheit, was Kleutgen behauptet, wenn er erklärt: „Auch bei dem besten Willen können wir es oft nicht verhindern, daß unwillkürliche Zweifel an geoffenbarten Wahrheiten in uns auftauchen, und wenn wir entschieden für wahr halten, so scheint uns doch diese Entschiedenheit nicht so stark zu sein als jene, womit wir die Wahrheiten, an denen gar kein Zweifel möglich ist, festhalten"[2].

Auch Gutberlet schreibt: „Kaum einem Gläubigen bleiben die Zweifel erspart; ihnen gegenüber muß er mit freiem Willen die Offenbarung festhalten"[3].

---

[1] Theol. Zeitfr. I S. 95. [2] A. a. O. N. 249. [3] A. a. O. S. 294.

Kirschkamp bemerkt: „Schmälern wir etwa die wahre natürliche Gewißheit in ihrem Charakter als Gewißheit, wenn wir so reden? . . . Ganz gewiß nicht! . . . Wir sagen sogar, daß die natürliche Gewißheit insofern einen gewissen Vorrang vor der Gewißheit des Glaubens aufweist, als sie aus klarerer Erkenntnis hervorgeht, . . . und wir sagen ferner, daß ich eben auf Grund der größeren Klarheit in der natürlichen Erkenntnis die natürliche Gewißheit häufig lebhafter verspüren kann als die Gewißheit des Glaubens“[1]).

Auch nach Heinrich „ist in der Regel das Wissen mit einem stärkeren Eindruck oder Gefühl der Gewißheit verbunden als der Glaube“[2]).

Denzinger gesteht: „Wenn auch der Glaube . . . über der Vernunft ist und über dem Wissen . . ., so ist doch nicht zu leugnen, daß das Wissen . . ., wenn auch nicht an Gewißheit, so doch an Evidenz den Glauben übertrifft und daher die Möglichkeit eines Zweifels vollständiger ausschließt als der Glaube. Der Glaube, blos als Erkenntnismittel betrachtet, ist ein Surrogat des Wissens und auch der theologische Glaube wird seine Vollendung in der Anschauung erhalten“[3]).

Daß manche Theologen den Glauben rücksichtlich der Gewißheit auch ausdrücklich unter die sog. natürliche Erkenntnis und das Wissen setzen, möge man aus der Darstellung Denzingers ersehen. Denzinger berichtet, daß Hugo von St. Viktor gelehrt habe: „Fides est certitudo rerum absentium supra opinionem et infra scientiam constituta“. Nachdem nun Denzinger die von Thomas gegebene Erklärung „dieser Aeußerung seines Vorgängers“ angeführt, fährt er fort: „Auch Bernard stellt den Glauben zwischen die opinio und den intellectus in gleicher Absicht. Bonaventura wiederholt des Hugo Definition und verschlimmert die Sache, indem er beifügt: quia medium locum tenet quantum ad gradum certitudinis: est enim magis certa quam opinio et minus quam scientia“[4]).

---

[1]) A. a. O. S. 95. 96. [2]) A. a. O. S. 647. 648. [3]) A. a. O. II S. 143. [4]) Ebd. S. 505—507.

Eine Steigerung der Gewißheit wird also der Sache nach von keinem dieser Theologen behauptet, ja von manchen, sogar in bedenklicher Weise, ausdrücklich in Abrede gestellt.

Für den ängstlichen Gläubigen, der etwa meinen könnte, da stehe es um die Glaubensgewißheit doch nicht sonderlich gut, sei bemerkt, erstens daß an einer bestehenden Tatsache herumzudeuteln unnütz ist; zweitens daß diese Tatsache von allen Theologen, wenigstens dem Sinne nach, von manchen sogar in bedenklicher Weise, zugegeben und durch den Verdienstescharakter des Glaubens als gefordert betrachtet wird; endlich drittens, daß eine strikte Gewißheit der Steigerung überhaupt gar nicht fähig ist und deshalb auch der kritischeste Geist sich mit ihr vollständig zufrieden geben kann.

Der Wille kann also auf die Vernunft überhaupt nicht innerlich einwirken, weder durch Bewegung derselben gegen ihre Gesetze, durch Ersetzung von Vernunftgründen, noch durch Bewegung derselben nach ihren Gesetzen, noch durch Bewegung derselben zu dem Zustand, daß sie unvernünftigen Zweifeln nicht Raum gibt, noch auch durch Bewegung derselben zu einem höheren Gewißheitsgrade

Schlußsatz. Also ist die Gewißheit von der Tatsache der Offenbarung sowie der Wahrheit ihres Inhaltes auch nicht indirekt frei oder voluntaria in causa.

Der Wille hat für die Betätigung der Erkenntnis bloß eine äußerliche, dispositive Bedeutung, nicht aber eine innere, effektive, ähnlich der Bedeutung der menschlichen Tätigkeit für das Keimen und Wachsen der Saat. „Düngen, Pflügen und Säen", sagt Rosegger vom Menschen, „das kann er. Aber das ist alles noch nichts. Das Korn, das er in die Erde gestreut, verwest, und er ist ärmer als vorher. Was nun anfängt zu geschehen und zu werden, das wird ohne sein Zutun. Er kann nicht fördern und nicht hemmen, ganz ohnmächtig muß er zusehen, was da wird oder nicht wird unter der wechselnden Sonne, unter den träumenden Wolken des Himmels. Es ist wohl sein Anlaß, aber es ist nicht sein Werk"[1]). Dasselbe gilt von der Bedeutung des

[1]) Erdsegen 1901 S. 145.

Willens für die Entstehung der Gewißheit. Seine Tätigkeit ist im höchsten Falle Anlaß, Bedingung, nicht Ursache und wirkende Kraft. „Condicio id omne dicitur quod requiritur ut causa producere possit effectum, in cuius tamen effectionem ipsum quidem non influit“[1]). Ursache der Gewißheit sind die apologetischen Beweisgründe, welche dieselbe mittels der in der Vernunft selbst liegenden logischen Naturgesetze notwendig herbeiführen, wenn die Bedingung: Erwägung der Beweisgründe, gegeben ist.

Was also hat die Vernunft zum Zustandekommen der zum Glauben notwendigen Gewißheit zu tun nach dem Traditionalismus? Nichts. Was nach der Theorie der Mitte? Etwas. Was in Wirklichkeit? Alles.

Was hat nun noch der Wille zum Zustandekommen des Glaubens zu tun?

Die Antwort gibt der folgende Teil.

[1]) Limbourg, quaest. metaph. l. 5. q. 2. (s. Nienhaus, De actu fid. div. 1891 S. 16).

III. Teil.

Der Wille in seiner Beziehung zum Glaubensakt.

Was, so wird man fragen, hat der Wille überhaupt noch zum Zustandekommen des Glaubensaktes zu tun? Antwort: Alles. In der Tat: hat der Wille nach der hermesischen Theorie nichts, nach der Theorie der Mitte etwas, so hat er nach richtigen alles zum Zustandekommen des eigentlichen Glaubensaktes zu tun. Denn der Glaube ist selbst ein Akt des Willens.

§ 1.

Der Glaube ein Willensakt.

Thesis: Der Glaube ist seinem Wesen nach ein Akt des Willens.

I. Beweis der Thesis aus der Tatsache, daß der Glaube weder ein Erkenntnis- noch ein Gefühlsakt ist.

Obersatz: Der Glaubensakt ist

I. kein Erkenntnisakt.

1. Beweis zu I aus der Freiheit des Glaubens.

1. Präm.: Der Glaubensakt ist nach Schrift und Kirchenlehre ein freier Akt. Hier sei nur angeführt, was das Vatikanische Konzil ausdrücklich der hermesischen Lehre vom leidenden Erkenntnisglauben gegenüber erklärt: „Si quis dixerit assensum fidei christianae non esse liberum, sed argumentis humanae rationis necessario produci . . ., anathema sit“.

2. Präm.: Wäre aber der Glaube seinem Wesen nichts anderes als die Erkenntnis oder das Urteil, daß der Offenbarungsinhalt wahr ist, so könnte er, wie im § 4 des II. Teils gezeigt worden ist, weder direkt noch indirekt frei sein.

Die dispositive Bedeutung des Willens für die Erkenntnis genügt nicht, um den Erkenntnisakt frei nennen zu können.

Diese dispositive Bedeutung des Willens leugneten ja auch die Hermesianer nicht. In der schon erwähnten Erklärung von Achterfeldt und Braun heißt es: „Wir dürfen . . . hinzufügen, daß es uns an der Disposition, uns belehren zu lassen, nicht fehle, um so weniger fehle, als eine entgegengesetzte Ueberzeugung . . . mit Interessen, die uns sehr teuer sind, in der engsten Verbindung steht". In gleichem Sinne heißt es in der „Theologisch-praktischen Monatsschrift im Auszuge" vom Jahre 1833: . . . „Der Gebrauch der Mittel, zur Ueberzeugung zu gelangen, und die Entfernung der Hindernisse, die der Ueberzeugung im Wege stehen, als Sache des Willens, kann ein Gegenstand des Gebotes sein . . . . Der Gegenstand der Glaubenspflicht ist also eigentlich jene gute Beschaffenheit des Willens, die zur Hervorbringung, Erhaltung und Befestigung des Glaubens . . . notwendig ist". Auch Knipping schreibt: „Uebrigens konzedieren wir, daß auch die certitudo fidei oder die fides sehr oft von der voluntas abhängt, und zwar bezüglich ihres Entstehens, gerade in derselben Weise wie ihr Bestehenbleiben. Denn falls die Gründe den Intellektus nicht durch ihre unwiderstehliche Evidenz a priori überwältigen, kann der Wille, d. i. der böse Wille, den Intellektus hindern, die Gründe des Offenbarungsfaktums zu betrachten und zu erwägen, und ihn verfinstern, so daß er sie nicht als Gründe erkennt; und so kann trotz des pondus rationum die certitudo fidei vereitelt werden. Man sieht daher, wie auch das Entstehen der certitudo von dem Willen abhängt, nämlich von dem guten Willen . . . . Hieraus erkennt man, daß wir keineswegs in Bezug auf den göttlichen Glauben von dem Willen völligen Abstand nehmen"[1]).

[1]) A. a. O. S. 140. 141.

Allein weder den Gegnern der hermesischen Lehre noch auch den Hermesianern selbst genügte dieser hier zugestandene Einfluß des Willens, um deshalb schon von der Freiheit des Glaubens zu reden.

Der bedeutendste Antihermesianer, Kleutgen, schreibt: „Wenn also der Wille auf das Fürwahrhalten nur insofern Einfluß übte, als er zum Nachdenken über die Gründe zu glauben bewegt; so würde der Wissende ebenso frei als der Glaubende sein, fürwahrzuhalten. Und eben um diese und andere unrichtige Auffassungen fernzuhalten, bestimmen die Theologen auch mit aller Schärfe, worin der Einfluß des Willens bestehe. Derselbe setze nicht blos eine gute Gesinnung voraus, sondern bestehe in einem aktuellen Wollen, und sei kein bloßes Nichthindern oder Zulassen, sondern ein positives Einwirken auf die Vernunft, und zwar ein solches, durch das diese nicht etwa nur zum Betrachten der Beweggründe, sondern zum Fürwahrhalten selbst bestimmt werde“[1]). Heinrich sagt: „Es genügt also durchaus nicht, die Freiheit des Glaubens nur darin zu setzen, daß es in der Freiheit des Willens steht, die Glaubwürdigkeitsgründe gehörig in Erwägung zu ziehen oder nicht“[2]). Aehnlich Hettinger: „Positiv, nicht blos negativ frei ist der Glaubensakt, indem der Wille ihn nicht blos nicht hindert, sondern durch sein Gebot den Intellekt zur Zustimmung bewegt .... Der Glaubensakt ist darum nicht blos insofern ein freier, als der Wille den Intellekt zur Prüfung der Glaubensmotive bewegt (quoad executionem tantum), sondern nach geschehener Prüfung und bezüglich der gewissen Zustimmung selbst (quoad specificationem)“[3]). Ebenso Wieser: „Die Willenstätigkeit ist aber beim Glauben nicht auf diesen äußeren Einfluß beschränkt; sie sorgt nicht blos für Herbeiführung der Bedingungen, für die Vorlegung des Objektes, Erforschung der Motive u. s. w., sie bestimmt auch innerlich den Glaubensakt selbst, indem die Zustimmung des Intellektes durch sie bedingt

---

1) A. a. O. IV N. 226. 227. 2) A. a. O. S. 612. 3) A. a. O. II S. 434. 435.

ist, durch sie bewirkt wird, durch sie als ein assensus super omnia sich gestaltet"[1]).

Daß jedoch der von diesen Theologen geforderte positive und innere Einfluß des Willens auf die Vernunft sowohl zur Hervorbringung als auch zur Steigerung ihrer gewissen Zustimmung erstens unnötig, zweitens auch nicht möglich ist, haben wir oben eingehend bewiesen; wir erinnern hier nur an Wiesers Wort selbst, daß das Wie dieser Einwirkung schwer zu erklären ist. Der Glaube ist eben überhaupt kein Vernunftakt, den der Wille hervorbringt, sondern ein Willensakt selbst.

Auch die Hermesianer selber fanden die dispositive Bedeutung des Willens für die Erkenntnis nicht genügend, um deshalb den Glauben frei nennen zu können. Würde dieselbe auch nur einigermaßen genügen, wie gerne hätten die Hermesianer dies als Ausweg benutzt aus den schweren Konflikten, in die sie ihre Lehre brachte! „Sollte . . irgend jemand", so lautet der schmerzvolle Ruf Achterfeldts und Brauns, „einen Weg wissen, in welchem es uns, ohne uns selbst oder andere zu täuschen, sittlich erlaubt wäre, eine Unterschrift wie die fragliche zu leisten, sie so zu leisten, daß es uns in jener Stunde, wo menschliche Rücksichten und irdische Aussichten schwinden, nicht gereuen würde, sie geleistet zu haben…, so bitten wir, wer es auch immer sein möge, um die Liebe, uns diesen Weg entweder öffentlich oder privatim zu zeigen." Allein so sehnlich auch die Hermesianer einen Ausweg aus ihrer verwickelten Lage wünschten, so behauptete doch kein einziger von ihnen, die Freiheit des Glaubens gewahrt zu haben. Knipping z. B. sagt im Zusammenhang mit seinen oben angeführten Worten, in denen er zeigt, daß die Hermesianer „keineswegs in Bezug auf den göttlichen Glauben von dem Willen völligen Abstand nehmen": „Allein was die certitudo entstehen macht, gehört eben so wenig zum Wesen der certitudo oder des Glaubens, als was die schon entstandene certitudo bestehen macht oder ihr die firmitas gibt. Wir aber reden eben nur von dem Wesen des

[1]) A. a. O. 1882. S. 10.

Glaubens". Sein ganzes Buch ist gegen die Annahme der Freiheit des Glaubens gerichtet, und schließt mit den Worten: „Wer erkennt denn nicht endlich die abgründliche Falschheit der Behauptung, der Glaube sei ein actus liber . . .? Wer kann ihre Falschheit verkennen bei den unzähligen und vielgestaltigen enormen Absurditäten, von denen alle zu ihrer Festhaltung ersonnenen Theorien strotzen, bis sie in der Kuhnschen Theorie mit der Konsequenz auch ihr Vollmaß und selbst vor blöden Augen ihre Evidenz erhalten haben? Man . . . definiere richtig den Begriff vom Glauben und halte ihn fest mit Konsequenz, und es ist die Ursache der behaupteten Freiheit des Glaubens beseitigt. Sobald dann auch die supponierte Freiheit des Glaubens ohne Rückhalt aufgegeben ist, sind die chaotischen Nebel der Glaubenstheorie sämtlich verschwunden und leuchtet für sie der Tag vollkommener Klarheit".

Wäre freilich der Glaube ein Erkenntnisakt, so hätte Knipping recht. Mit dieser Voraussetzung ist die Freiheit des christlichen Glaubens zerstört. Aber auch umgekehrt: die Freiheit des Glaubens widerlegt den Erkenntnischarakter derselben.

Konkl.: Also ist der Glaube kein Erkenntnisakt.

2. Beweis zu I aus der Unmittelbarkeit des Glaubens.

1. Präm.: Die Erkenntnis des Ober- und Untersatzes bezüglich der Tatsache und Untrüglichkeit der Offenbarung ist nach allgemeiner Annahme blos Bedingung, nicht Ursache des Glaubensaktes.

Scheeben verlangt, daß „jene von Gott geforderten Akte nicht als Fortsetzung und Fortentwickelung der Resultate unserer selbständigen vernünftigen Einsicht, sondern als eine Reihe neuer Erkenntnisakte, die unmittelbar, d. h. vermöge eines Schlusses aus den Wahrheiten der natürlichen Einsicht, sondern vermöge des durch eigene Einsicht bedingten und von derselben begleiteten Anschlusses des Willens an Gott, das formelle und materielle Objekt des Glaubens ergreifen"[1]), erscheinen. Frins fordert,

[1]) A. a. O. N. 700.

daß sich „die Linie der Glaubenserkenntnisse als eine ganz neue, von allen Präliminarerkenntnissen als solchen direkt und unmittelbar durchaus unabhängige Erkenntnislinie"[1]) darstelle. Hettinger schreibt: „Die Glaubwürdigkeitsgründe sind nicht die Glaubensgründe (dies der Irrtum von Hermes . . .), sondern nur die Disposition zum Glaubensakt"[2]). Göpfert sagt: „Es wird zwar der Beweis geführt für die Tatsache der Offenbarung; aber diese Beweisführung ist nicht wie beim Wissen die Ursache der Zustimmung, sondern verhält sich zu ihr rein äußerlich als Vorbedingung; also nicht: weil ich eingesehen habe, leiste ich den assensus firmissimus; sondern nachdem mir gewiß ist, daß Gott geredet hat, leiste ich den assensus firmissimus, weil Gott als prima veritas es so verdient"[3]). Aehnlich Schill: „Das Verhältnis, in welchem die Apologetik zum Glaubensakte selber steht, ist demnach nicht das der bewirkenden Ursache, sondern der äußeren Bedingung. Wie die Pflanze nicht aus dem Gartenbeet sich entwickelt, sondern aus dem Samen, wie aber der wohlvorbereitete Gartenboden ihre Entwicklung begünstigt, vielleicht geradezu bedingt, so wird die Wissenschaft der Apologetik wohl den Glauben mächtig fördern, niemals aber ihn oder seinen Akt zum konkludierten oder erzwungenen Ergebnis haben"[4]). Kardinal Manning erklärt: „Das Präludium oder die Vorbereitung auf den Glauben bildet ein Prozeß der Vernunft. Der letzte Akt der Vernunft muß vollständig zum Abschluß gelangt sein vor dem ersten Akte des Glaubens. Den letzten Akt der Vernunft drücken wir so aus: Die Evidenz des Christentums überzeugt mich, daß es eine göttliche Offenbarung gibt; der erste Akt des Glaubens aber lautet: Deshalb glaube ich"[5]).

2. Präm.: Wäre aber der Glaube seinem Wesen nach ein Akt der Vernunft, bestehend in der Erkenntnis des Schlußsatzes: „Diese Lehre ist göttliche Wahrheit", so wäre die vorausgehende Erkenntnis der beiden Prämissen nicht blos von präliminarer

[1]) Katholik 1886 S. 608. [2]) A. a. O. II S. 422. [3]) Moralth. 1. A. I S. 283. [4]) Theol. Prinzipienl. S. 9. [5]) Die innere Sendung des hl. Geistes, übs. v. Stamm 1877 S. 45. 46.

Bedeutung, nicht blos Bedingung, sondern wirkliche bewirkende Ursache. Denn „Jeder folgerichtige Schluß aber ist nötigend" [1]), sagt Kleutgen selbst, und Hettinger wiederholt es: „Jede logische Schlußfolge ist nötigend" [2]). Daß aber die Erkenntnis des Ober-, Unter- und Schlußsatzes bezüglich der Göttlichkeit und Wahrheit der Glaubenslehren ein logischer, folgerichtiger Schluß ist, lehren diese Theologen, wenigstens der Sache nach, wie oben gezeigt worden, selber.

Zwar glauben diese Theologen auch hier noch, durch die Unterscheidung von evident und gewiß, evident wahr und evident glaubwürdig die Freiheit und Vernünftigkeit der intellektuellen Zustimmung zu gleicher Zeit wahren zu können; aber die Unmittelbarkeit des Glaubens zu wahren, konnte selbst einem Kleutgen so wenig gelingen, daß er sie in aller Form preisgab, und K. v. Schäzler konnte in seiner Widerlegung Kleutgens dessen Theorie mit den eigenen Worten desselben also charakterisieren: „Nach Kleutgen . . . ist ‚die auf Gründe sich stützende Erkenntnis der Offenbarung und ihrer Untrüglichkeit nicht bloße Voraussetzung, sondern auch Ursache des Glaubens', ‚weil die Vernunft, obgleich infolge eines freien Entschlusses, dennoch im Lichte jener Erkenntnis der Offenbarung sich hingebe' (Theologie der Vorzeit lzt. B. S. 519" [3]). Auch Scheeben wendet ein, daß durch Kleutgens Theorie „die Gewißheit des Glaubens selbst", d. h. nach diesen Theologen, wegen ihrer Bestimmung des Glaubens als Erkenntnisakt, der eigentliche Glaubensakt „in unsere eigene Vernunfteinsicht als ihre Ursache zurückgeführt" [4]) und der „Glaubensassens als das Resultat eines logischen Schlusses" [5]) hingestellt wird.

Konkl.: Also ist der Glaube kein Erkenntnisakt.

3. Beweis zu I aus der inneren Wahrnehmung.

Daß der Glaube seinem Wesen nach kein Erkenntnis- oder Vernunftakt, kein bloßes Urteil und keine Verstandesüber-

---

1) A. a. O. N. 225. 2) A. a. O. II S. 427. 3) Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade und das Wesen des christlichen Glaubens S. 513. 4) A. a. O. N. 688. 5) Ebd. N. 679.

zeugung ist, sagt auch jedem die innere Erfahrung. Jeder Gläubige urteile selbst, ob die innere Erfahrung bestätigt, was z. B. Denzinger und Gloßner vom Wesen des Glaubensaktes schreiben. „Der Glaube", sagt Denzinger, „ist zunächst und vorzüglich ein Akt der Erkenntnis. Denn er ist Annahme einer Wahrheit, und zwar aus Gründen, in erkennender Weise, eine wahre Ueberzeugung des Denkens von der Wahrheit des Gegenstandes, ... ein Wissen seiner Art" ...[1]). Gloßner schreibt: „Der Akt des Wissens und des Glaubens haben das Gemeinsame, daß sie Urteilsakte sind. Im Urteil aber liegt ein Erkennen des Seins" [2]).

Jeder wird sich sagen müssen, daß der eigentliche Glaubensakt keine Erkenntnis, kein Urteil, keine Annahme einer Wahrheit in erkennender Weise, keine bloße Ueberzeugung des Verstandes von der Wahrheit eines Gegenstandes, kein dem Wissen analoger Akt ist, sondern etwas, was dies alles voraussetzt, aber als neuer, selbständiger, freier Akt sich darüber erhebt.

II. Der Glaubensakt ist auch kein Gefühlsakt.

1. Beweis zu II aus der allgemeinen Annahme der Theologen.

Noch kein katholischer Theologe hat den Glaubensakt in das Gefühlsvermögen verlegt; ja die Scholastik betrachtet dasselbe überhaupt nicht als dem Erkenntnis- und Willensvermögen koordiniert.

2. Beweis zu II aus der Freiheit des Glaubens.

Das Gefühl steht ebensowenig wie die Erkenntnis unter dem effektiven, innerlichen Einfluß des Willens; die Bedeutung des Willens für das Gefühl ist ebenfalls bloß dispositiver Art, indem der Wille nur vermittels Herbeiführung oder Verdrängung von Vorstellungen im Bewußtsein auf die Erregung oder Verdrängung von Gefühlen wirken kann.

Untersatz: Eine psychische Tätigkeit aber, die weder ein intellektueller noch ein Gefühlsakt ist, ist ein Willensakt.

---

[1]) A. a. O. II S. 528. [2]) A. a. O. 1898 S. 132.

Schlußsatz: Also ist der Glaube ein Willensakt.

II. Beweis der Thesis aus der Möglichkeit, durch die voluntaristische Auffassung des Glaubens alle vorher unlösbaren Schwierigkeiten zu lösen.

Obersatz: Die Auffassung des Glaubens als eines Willensaktes löst alle Schwierigkeiten, welche bei intellektualistischer Auffassung desselben nicht gelöst werden konnten.

I) Diese Auffassung wahrt die Vernünftigkeit des Glaubens in der rechten Weise.

Die Auffassung des Glaubens als eines Vernunftaktes führte stets dazu, die Vernünftigkeit des Glaubens einzudämmen und zu verkürzen, um auch für den freien Willen ein Plätzchen in eben demselben Vernunftakte noch übrig zu bekommen.

Ist jedoch der Glaube ein Willensakt, so ist eine solche Verkürzung der Vernünftigkeit des Glaubens unnötig, weil dann die Willenstätigkeit nicht zwischen die präliminare und die als den Glaubensakt konstituierend gedachte Tätigkeit der Vernunft eingeschaltet wird, sondern sich über der präliminaren Tätigkeit der Vernunft, der Erkenntnis der Tatsache und Wahrheit der göttlichen Offenbarung, als seiner Voraussetzung und Grundlage erhebt und den Glaubensakt selber bildet.

II) Diese Auffassung des Glaubens wahrt auch vollständig dessen Freiheit, während dies bei der intellektualistischen Auffassung des Glaubens, wie oben dargelegt worden ist, durchaus nicht gelang, sobald man mit der vollen Vernünftigkeit des Glaubens Ernst machte. Es sei nur an den Hermesianismus erinnert, von dem selbst die entschiedensten Gegner desselben sich nicht immer frei halten konnten.

III) Ist der Glaube ein Willensakt, so ist er durch die vorgängige Erkenntnis der motiva credibilitatis nicht bewirkt oder verursacht, sondern blos bedingt. Hier ist erklärt, was Scheeben von einer richtigen Glaubenstheorie erwartet, wie der Glaube „als eine von allem rein logischen Wissen wesentlich verschiedene" Tätigkeit „im Willen seine treibende Wurzel haben kann" und

„nicht als Fortsetzung und Fortentwicklung der Resultate unserer selbständigen vernünftigen Einsicht, sondern als eine Reihe neuer.. Akte, die unmittelbar, d. h. nicht vermöge eines Schlusses aus den Wahrheiten der natürlichen Einsicht, sondern vermöge des durch eigene Einsicht bedingten und von derselben begleiteten Anschlusses des Willens an Gott, das formelle und materielle Objekt des Glaubens ergreifen", erscheint. Hier ist die Forderung von Frins erfüllt, daß der Glaube sich als ein „ganz neuer, von allen Präliminarerkenntnissen als solchen direkt und unmittelbar durchaus unabhängiger" Akt darstellt, ebenso die Hettingers und Schills, die Glaubwürdigkeitsgründe, bzw. die apologetischen Beweise müßten sich zum Glauben rein äußerlich, als Disposition und Bedingung, wie das Gartenbeet zum Wachstum der Pflanze verhalten. Hier versteht man die Erklärung Göpferts: „Nicht weil ich eingesehen habe, leiste ich den assensus firmissimus; sondern nachdem mir gewiß ist, daß Gott geredet hat, leiste ich den assensus firmissimus, weil Gott als prima veritas es so verdient". Ganz unverständlich vollends blieben Mannings Worte: „Das Präludium oder die Vorbereitung auf den Glauben bildet ein Prozeß der Vernunft. Der letzte Akt der Vernunft muß vollständig zum Abschluß gelangt sein vor dem ersten Akte des Glaubens. Den letzten Akt der Vernunft drücken wir so aus: Die Evidenz des Christentums überzeugt mich, daß es eine göttliche Offenbarung gibt; der erste Akt des Glaubens aber lautet: Deshalb glaube ich". Welchen Sinn sollten diese zweifellos treffenden, der eigenen inneren Erfahrung entnommenen Worte haben, wenn dieser nach dem letzten Akt der Vernunft gesetzte erste Akt des Glaubens kein Willensakt ist?

IV) Die voluntaristische Auffassung des Glaubensaktes erklärt auch die Tatsache, daß die Vollkommenheit des Glaubensaktes von der Vollkommenheit der Glaubwürdigkeitserkenntnis innerlich unabhängig ist. Ein theologisch Ungebildeter kann im Glauben höher stehen als ein apologetisch höchstgebildeter Theologe; dies wäre nicht möglich, wenn der Glaube ein Erkenntnisakt und nicht ein Willensakt wäre.

V) Ist der Glaube ein Willensakt, so ist die allgemeine Forderung, Gott allein dürfe das Motiv derselben sein, leicht erfüllbar. Daß dies bei der intellektualistischen Auffassung des Glaubens nicht der Fall ist, gesteht Gutberlet offen ein: „Wir können, zumal in diesem Leben, nur durch Geschöpfliches Göttliches erkennen. Wer also eine unmittelbare Erkenntnis des Göttlichen im Glauben verlangt, macht denselben unmöglich" [1]). Diese Schwierigkeit ist jedoch gelöst durch die voluntaristische Auffassung des Glaubens. Denn Motiv des Glaubensaktes ist hier einzig Gott selber, je nach dem sittlichen Stande des Gläubigen entweder Gottes Vollkommenheit, wie sie sich in der Forderung des Glaubens an sein wahrhaftiges Wort darstellt, in se oder diese Vollkommenheit quoad nos.

Eine Stütze für diese Auffassung bieten auch die starken Anklänge an dieselbe, welche sich in den Darlegungen der intellektualistischen Glaubenstheoretiker über das Glaubensmotiv finden. So lesen wir bei Denzinger: „Die Erkenntnis, daß jemand nicht lügen noch fehlen kann, ... verbunden mit der Erkenntnis, daß er dieses oder jenes bezeugt habe, ist nicht sowohl ein Glaube als eine Einsicht . . . Daraus folgt, daß der Glaube, wenn er Glaube sein soll, nicht auf Einsicht... in den notwendigen oder faktischen Nexus des Zeugnisses mit der Wahrheit beruhen darf: widrigenfalls der Akt zum Schluß, wenn auch aus äußeren Gründen, wird, keineswegs aber eine Annahme aus Autorität ist. Daher ist das Motiv des Glaubens im allgemeinen zu bestimmen als das zuverlässige Zeugnis, sofern es Vertrauen, Hingabe, Unterwerfung fordert" [2]). Aehnlich schreibt Kleutgen: „In diesem [sc. dem göttlichen Worte] wird das Festhalten an der geoffenbarten Wahrheit, das jeder Versuchung trotzt, als eine Tugend gepriesen und gefordert, als Beweggrund desselben aber stets die Ehrfurcht vor Gott, dem Wahrhaftigen, angegeben" [3]). Noch bestimmter spricht Scheeben: „Der formale Beweggrund und zugleich der formale Gegenstand des Glaubens

[1]) A. a. O. S. 310. [2]) A. a. O. S. 485. [3]) A. a. O. N. 250.

nach seiner ethischen Seite ist die Auktorität Gottes im Sinne der absoluten Majestät oder Herrschaft gegenüber unserem Geiste, kraft welcher uns Gott absolute Achtung und Ehrfurcht einflößt, Gehorsam und Vertrauen von uns fordert und so die gläubige Annahme seines Wortes gebietet. Diesem Motive entsprechend gestaltet sich daher der Glaube selbst innerlich und wesentlich zu einem Akte gehorsamer und unterwürfiger Huldigung oder zu einem Akt der Religiosität" [1]). „Allerdings wird als Beweggrund des Glaubens in der hl. Schrift oft einfach das göttliche Zeugnis angeführt, namentlich in den Evangelien; aber in und mit diesem Zeugnisse wird auch oft genug die gebietende Auktorität Gottes betont, namentlich in den Stellen, welche die Einsetzung und Mission des Lehrapostolates enthalten. Besonders stark aber tritt dieses Moment hervor in den Briefen des hl. Paulus.... Dies ist auch offenbar der Sinn des Vatikanums, wenn es ... sagt, die geoffenbarte Wahrheit werde geglaubt propter auctoritatem Dei revelantis; denn obgleich es den Glauben als eine auf äußerer Bürgschaft beruhende Ueberzeugung hierdurch zunächst derjenigen Annahme gegenüberstellen will, welche stattfindet propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam: so geht doch aus der Einleitung hervor, daß das propter im ersten Fall keinen bloß logischen, sondern zugleich den Willen affizierenden Beweggrund ausdrücken soll; überdies fügt das Konzil hinzu, im Glauben werde Gott eine libera obedientia geleistet" [2]).

Man sieht, daß den Theologen die Motivation des Glaubens für die Erkenntnis nicht genügt, daß trotz ihrer intellektualistischen Auffassung des Glaubensaktes das Streben dahin geht, auch für die Willenstätigkeit ein Glaubensmotiv herauszufinden.

V) Diese voluntaristische Auffassung des Glaubensaktes macht deshalb auch nicht verlegen, wenn es gilt, das Subjekt desselben zu bestimmen.

Die intellektualistische Theorie bezeichnet zwar für gewöhnlich den Intellekt als Träger des Glaubens, ist aber immer geneigt,

---

1) A. a. O. N. 670. 2) A. a. O. N. 672.

einen Teil desselben auch auf den Willen hinüberzuschieben, so daß sie manchmal sogar ausdrücklich Intellekt und Willen als Subjekt des Glaubens bezeichnet. Wie sehr die Vertreter dieser Theorie geneigt sind, auch den Willen als Subjekt des Glaubens zu betrachten, geht schon aus den eben angeführten Darlegungen derselben über das doppelte Glaubensmotiv hervor. Besonders ist es der Fall bei Scheeben, welcher ja durch die stärkere Betonung des Willens im Glaubensakte mehr als die anderen zu einer völlig voluntaristischen Auffassung des Glaubens gedrängt wird. Nach ihm ist der Glaube „ein lebensvolles Hinstreben zu Gott als dem Prinzip, Objekt und Ziel jener Offenbarung, speziell eine durch hingebende Unterwerfung unter die Auktorität und durch innigen Anschluß an die ewige Wahrheit Gottes erfolgende Annahme oder vielmehr Ergreifung des Inhaltes der Offenbarung. Darum ... ist der Wille auch als solcher und wesentlich beim Glauben beteiligt, sowohl nach seiner affektiven Seite, inwieferne der Glaube wesentlich aus ... Liebe und Hinneigung zur Wahrheit und zu Gott als der Quelle aller Wahrheit hervorgehen muß — wie auch nach seiner praktischen Seite ..."[1]). „Der Glaube ist mithin kein purer logischer Erkenntnisakt, sondern in seiner Totalität zugleich ein sittlicher Akt.... Demgemäß wirkt auch die Glaubwürdigkeit der redenden Person ... zunächst auf den Willen, in dem sie Achtung, Wertschätzung und Vertrauen erzeugt"[2]). Ebenso erklärt Heinrich: „Subjekt wie des Glaubensaktes, so auch der eingegossenen Tugend des Glaubens ist zunächst der Intellekt ..., dann aber auch der Wille"[3]). Göpfert schreibt unter dem Titel „Subjekt des Glaubens": „Der Glaubensakt ist ein Akt des von Gott durch die Gnade erleuchteten Intellektes, hervorgehend aus dem Befehl des von Gott angeregten Willens. Darum gehört auch der Glaubenshabitus dem Intellekte an. 1. Der Glaube ist ein Akt des Intellektes; denn das Objekt des Glaubens ist die Wahrheit.... 2. Der Glaube ist aber auch ein Akt des Willens,

---

[1]) A. a. O. N. 812. [2]) Ebd. N. 633. [3]) A. a. O. S. 631.

weil er aus dem Befehl des Willens hervorgeht, und darum frei und verdienstlich“[1]).

Nach der voluntaristischen Theorie liegt die Sache sehr einfach. Nach ihr gibt es nur ein Subjekt für den Glauben, für den Akt sowohl wie für den Habitus: den Willen.

IV) Durch die Auffassung des Glaubens als Willensakt ist die in der alten Theorie angenommene, aber, wie einer ihrer Vertreter, Nienhaus, gesteht, als ‚nimis artificiosa‘[2]) empfundene Kompliziertheit des Glaubensprozesses gehoben.

Nach seiner psychologischen Seite stellt sich der Glaubensprozeß bei den Glaubenstheoretikern der Mitte (wir geben ihre Analyse desselben nach der übersichtlichen Zusammenstellung von Nienhaus[3]) und mit dessen eigenen Worten) folgendermaßen dar:

1. Erst erkennt die Vernunft die Offenbarungstatsache: „Haec doctrina provenit ex parte Dei“.

2. Zweitens erkennt sie „summam Dei in intelligendo veritatem atque in revelando veracitatem“.

3. „Ex quo duplici iudicio . . . concludit homo hoc aliud: Ergo doctrina hac revelatione proposita pro vero haberi seu credi potest propter auctoritatem Dei revelantis“.

4. Homo hoc praeterea fert iudicium: Doctrina haec, utpote revelata a Deo prima veritate atque absoluto domino, credi debet“.

5. Voluntas . . . libere se inclinat ad credendum sive concipit pium credulitatis effectum“.

6. Hoc pio credulitatis affectu mota voluntas imperat intellectui assensum super omnia firmum in duplex actus fidei principium, sc. in divinitatem locutionis et auctoritatem Dei loquentis“.

7. „Quem assensum intellectus . . . ex imperio voluntatis elicit“.

---

[1]) A. a. O. S. 284. [2]) De actu fidei div. S. 94. [3]) Ebd. S. 92. 93. 94.

8. Tandem intellectus . . . per voluntatem excitatus.

9. assensum praestat pariter super omnia firmum... atque ita elicit formalem actum fidei divinae.

Wäre der Glaube wirklich ein Erkenntnisakt, so müßte der Prozeß nach den unter 1) und 2) gemachten Voraussetzungen in N. 3 abschließen, und zwar so: „Ex quo duplici iudicio . . . concludit homo hoc aliud: Ergo doctrina hac revelatione proposita vera est. Das wäre aber ein regelrechter Schlußsatz aus zwei im strikten Sinne gewissen Prämissen, und der Wille hätte, weil nach allgemeinem Zugeständnis jede logische Schlußfolgerung die Erkenntnis nötigt, im Glaubensakt keinen Platz mehr.

Nun aber muß der Glaube frei sein; dies kann man aber nur behaupten, wenn der Wille wenigstens mit einem kleinen Beitrag beim Glaubensakt positiv und innerlich beteiligt ist. Darum braucht man, wenn der ‚formalis actus fidei divinae' in der Erkenntnis der Wahrheit der Glaubenslehren, also des Schlußsatzes, besteht, eine Lücke in der dieser Erkenntnis vorausgehenden Erkenntnis, also in der Erkenntnis des Ober- oder Untersatzes oder auch beider zugleich, um den Willen noch vor dem als Glaubensakt betrachteten letzten Erkenntnisakte einschalten zu können. Der Schein einer solchen Lücke kann aber nur hervorgerufen werden durch die Schwäche und Unbestimmtheit der Beleuchtung, welche man der apologetischen Erkenntnis hinsichtlich ihres Ueberzeugungsgrades gibt: „Ergo doctrina . . . pro vera haberi seu credi potest". Da allerdings hätte der Wille, wenn er überhaupt den Intellekt „bewegen" oder ihm mit Erfolg „befehlen" könnte, wenigstens noch einigen Raum zu seiner Betätigung vor dem letzten als Glaubensakt betrachteten Urteile: „Diese Lehre ist wahr" übrig.

Nach diesen drei Akten der theoretischen Vernunft kommen noch fünf weitere vorbereitende Akte, nämlich ein Akt der praktischen Vernunft, dann zwei Willensakte, dann ein Akt der theoretischen Vernunft, dann wieder ein Willensakt, und dieser, der achte vorbereitende Akt, ruft dann noch einen Akt der Er-

kenntnis hervor, und dieser neunte Akt ist erst der eigentliche Glaubensakt. — Nach Heinrich sind es sogar neun vorbereitende Akte; als fünfter gilt ihm nämlich „der den frommen Willensaffekt regierende und von ihm unzertrennliche fromme Gedanke zu glauben“[1]).

Diese Glaubenstheorie erinnert lebhaft an die alte ptolemäische Himmelstheorie, welche, um die planetarischen Bewegungen auch nur einigermaßen von ihrem Standpunkte aus erklären zu können, das überaus künstliche System der Zyklen und Epizyklen zu Hilfe nehmen mußte. Diese Verwicklung und Ordnungslosigkeit war es auch, welche gegen die ptolemäische Theorie das Mißtrauen der Forscher wachrief, so daß schon Alfons von Kastilien erklärte, wenn der Himmel wirklich so beschaffen wäre, so hätte er dem Schöpfer einen guten Rat geben können, und welche auch endlich Kopernikus auf seine neue, einfache, ungekünstelte und harmonische Theorie führte.

Wie einfach und durchsichtig stellt sich der Glaubensprozeß dar nach der voluntaristischen Glaubenstheorie! Hier haben wir als vorbedingende Akte die gewisse Erkenntnis des Ober-, Unter- und Schlußsatzes: daß eine göttlich geoffenbarte und darum wahre Lehre vorliegt, und damit zugleich das aus dieser Erkenntnis folgende praktische Urteil über die Pflichtmäßigkeit des Glaubensaktes; der diesem praktischen Urteil entsprechende Willensakt ist dann sofort der eigentliche Glaubensakt, während nach der Theorie der „Mitte“ zwischen dieses praktische Urteil „Das ist Pflicht zu glauben“ und den eigentlichen Glaubensakt noch vier, nach Heinrich sogar fünf teils Erkenntnis-, teils Willensakte dazwischentreten.

Untersatz: Eine Theorie aber, die allein alle bestehenden Schwierigkeiten löst, ist die richtige.

Schlußsatz: Also ist die voluntaristische Glaubenstheorie die richtige, d. h. der Glaube ist ein Willensakt.

III. Beweis der Thesis aus der inneren Erfahrung. Jeder, der einen Glaubensakt erweckt, wird sich sagen müssen, daß der-

[1]) A. a. O. S. 624.

selbe ein auf der Erkenntnis sich aufbauender Willensakt ist. „Der Glaube ist eine Tat des Willens", erklärte G. v. Hertling in seiner Breslauer Rede „Katholizismus und Wissenschaft" i. J. 1902.

IV. Beweis der Thesis aus der hl. Schrift.

Nirgends wird in der hl. Schrift der Glaube als ein Erkenntnisakt hingestellt. Umgekehrt aber gibt es viele Stellen, welche man kaum anders als im Sinne der voluntaristischen Theorie verstehen kann.

Dies gilt besonders von den Stellen in den Briefen des hl. Paulus, „in welchen der Glaube stehend als ‚Gehorchen' dargestellt wird" (Scheeben): Rom. 1, 5; 10, 16; 15, 18; 16, 19; 2. Cor. 10, 4—6, sowie von den Stellen, wo das Herz als Quell und Träger des Glaubensaktes bezeichnet wird: Mc. 16, 14; Lc. 24, 25; Act. 8, 37; 16, 14; Rom. 10, 10.

Zu letzterer Stelle bemerkt Thomas von Aquin: „Corde creditur, i. e. voluntate; nam cetera quae ad exteriorem cultum pertinent, potest homo nolens, sed credere non potest nisi volens"[1]).

Denzinger schreibt mit Bezug auf diese biblischen Stellen: „Der Glaube ist ein Akt der Erkenntnis, der vom Willen angeordnet wird. Dies geht daraus hervor, daß die Schrift den Glauben dem Herzen zuschreibt . . ., denselben einen Gehorsam nennt"[2]). Damit ist also zugestanden, daß beim Glauben der Wille insoweit tätig ist, als derselbe ein Gehorsam ist und dem Herzen zugeschrieben werden muß. Ist dies aber so, dann kann der Glaube überhaupt kein Akt der Erkenntnis mehr sein, sondern nur noch ein Akt des Willens. Denn nicht ein zum Glaubensakt bewegender, diesen vorbedingender Akt, sondern der Glaube selbst wird in der hl. Schrift als Gehorsam bezeichnet und in das Herz als dessen Subjekt und Träger verlegt.

---

[1]) S. Heinrich a. a. O. S. 541. [2]) A. a. O. II S. 529.

V. Beweis der Thesis aus den kirchlichen Lehrentscheidungen.

In keiner kirchlichen Lehrentscheidung wird der Glaube als Erkenntnisakt bezeichnet, dagegen als Willensakt deutlich dargestellt im Conc. Araus. II. Can. 5.: „Si quis sicut augmentum, ita etiam initium fidei ipsumque credulitatis affectum quo in eum credimus, qui iustificat impium, et ad regenerationem baptismatis pervenimus, non per gratiae donum, id est per inspirationem Spiritus sancti corrigentem voluntatem nostram ab infidelitate ad fidem, ab impietate ad pietatem, sed naturaliter nobis inesse dicit, apostolicis dogmatibus adversarius approbatur“[1]).

Das Konzil schließt also den Glaubensprozeß ebenfalls mit dem oben unter 5) aufgeführten Akte ab und schreibt diesen Akt ausdrücklich dem Willen zu. Daß dieser Akt, den es credulitatis affectus nennt, nicht ein dem eigentlichen Glaubensakte vorausgehender, von diesem durch drei oder gar vier andere ebenfalls bloß vorbereitende Akte getrennter Akt, sondern der Glaubensakt selbst ist, geht hervor

1. aus der Bezeichnung als initium fidei im Gegensatz zum augmentum fidei; der Satz ist nämlich gegen die Semipelagianer gerichtet, welche zum ersten Glaubensakte als dem ersten Heilsakte die göttliche Gnade nicht für notwendig hielten, sondern ihre Notwendigkeit nur für die Fortsetzung der Heilsakte und darum auch für das augmentum fidei annahmen; der credulitatis affectus ist also der erste Glaubensakt selbst;

2. aus dem Zusatz „quo in eum credimus qui iustificat impium“;

3. aus der weiterhin folgenden näheren Erklärung der correctio „ab infidelitate ad fidem“.

§ 2.

Ablehnung des hermesischen „Herzensglaubens“.

Thesis: Der den Glauben konstituierende Willensakt ist aber nicht der sog. „Herzensglaube“ des Hermes.

[1]) Denz. Ench. N. 148.

Hermes bezeichnet den Glauben als „einen in uns vorhandenen Zustand der Entschiedenheit, in welchen Zustand wir durch ein notwendiges Halten der ... Vernunft versetzt werden"; dieser „leidende Glaube entsteht notwendig durch die bloße natürliche Einrichtung des Verstandes und der menschlichen Vernunft". „Da er aber zu nichts erregt und nichts wirkt, so ist er für sich allein noch ein toter Glaube, und keineswegs der wirksame ...; wohl aber bereitet er diesem den Weg. Wenn nämlich durch jene aufgedrungene Entschiedenheit der menschliche Geist gezwungen ist, still zu stehen vor dem Objekte des Glaubens, so ist er dadurch vorbereitet, . . . vermittelst einer neuen, frei hervorgebrachten Entscheidung darüber sich ganz und ohne Vorbehalt frei hinzugeben an dasselbe, d. h. den wirksamen Glauben hervorzubringen". Dieser wirksame Glaube ist also „eine freie und unbedingte Hingebung an das Bewiesene, an Gott und die göttlichen Dinge, eine Hingebung, die über alle Reize des Irdischen sich erhebt und sonach die Liebe Gottes und der Menschenwürde kräftig vermittelt . . . Nur diese freie Entscheidung und die ihr folgende Hingebung sind Akte der Freiheit"[1]). Diesen zweiten freigesetzten Akt nennt deshalb Hermes „tätigen Herzensglauben" im Gegensatze zum „leidenden Erkenntnisglauben".

Kleutgen bemerkt zu den angeführten Worten des Hermes: „Diese scharf bestimmten Erklärungen machen jede fernere Erörterung des Streitpunktes überflüssig. Wir haben gegen Hermes darzutun, daß nicht erst jene volle Hingebung an Gott, die er Herzensglauben nennt, sondern schon die Beistimmung . . . zur geoffenbarten Wahrheit freiwillig ist"[2]).

I. Beweis der Thesis aus der Freiheit der bloßen Beistimmung zur geoffenbarten Wahrheit.

Obersatz: Schrift und Kirchenlehre bezeichnen schon das bloße Fürwahrhalten und Nichtfürwahrhalten der Glaubenslehren als frei.[3]).

---

1) S. Kirchenlex. V S. 1884; Kleutgen a. a. O. IV N. 126; Heinrich a. a. O. S. 540. 2) A. a. O. 3) Siehe Kleutgen a. a. O.

Untersatz: Hermes aber verstand unter dem in der Schrift als frei bezeichneten Glauben den „tätigen Herzensglauben" nur deshalb, weil er jedes bloße Fürwahrhalten der Offenbarungslehren für unfrei ansah.

Schlußsatz: Als der dem Kredentitätsurteil entsprechende Akt ist darum nicht der „tätige Herzensglaube" des Hermes anzunehmen.

II. Beweis aus der ausdrücklichen Verwerfung der hermesischen Unterscheidung von leidendem Erkenntnisglauben und tätigem Herzensglauben.

Vatic. Can. de fide 5: „Si quis dixerit assensum fidei christianae non esse liberum . . . aut ad solam fidem vivam, quae per charitatem operetur, gratiam Dei necessariam esse, anathema sit".

§ 3.

Ablehnung der Auffassung des Glaubens als äußeren Bekenntnisses.

In populären Kreisen kann man öfters die Anschauung treffen, daß der freie und verdienstliche Glaubensakt in dem äußeren Bekenntnis des innerlich mit Gewißheit Erkannten, in der offenen Vertretung des innerlich für wahr Gehaltenen bestehe, ebenso daß der Unglaube nichts anderes sei als die äußere Verleugnung der inneren religiösen Ueberzeugung.

So erzählt Gottfried Keller in seinem schon erwähnten autobiographischen Romane von der Trödlerin Margareth, daß sie unter einem Atheisten „nichts anderes verstand und verstehen konnte als einen Menschen, welcher seiner Ueberzeugung von dem Dasein Gottes zum Trotz dasselbe hartnäckig und mutwillig leugnete"[1]).

Leicht erklärlich! Daß bloße Erkenntnis noch nicht Glaube ist und bloße Unkenntnis der Wahrheit als solcher noch nicht Unglaube, leuchtet jedem unschwer ein. Worin soll also der Glaube dann bestehen außer im äußeren Bekenntnis, und worin

---

[1]) I S. 183.

der Unglaube außer in der äußeren Verleugnung des als wahr Erkannten? Welche andere Wahl ist gegeben? „Es schien ihm", so erzählt Vater Dan von Ormsby in Sheehans Roman „Mein neuer Kaplan"[1]), „so selbstredend zu sein, daß das Bekenntnis der Erkenntnis auf dem Fuße folgen müsse". „Wir wissen", heißt es in einer Rede Steigenbergers[2]), „welch' ernste innere und äußere Hindernisse oft entgegenstehen, bis daß die Wahrheit ganz erkannt, und der ganz erkannten Wahrheit auch nach außen Zeugnis gegeben werde". Aehnlich sagt Mathes in „Tugendsterne Deutschlands seit der Glaubensspaltung"[3]): „Wer Möhlers Symbolik studierte, der mußte katholisch werden, wenn die sogenannte Konfession, d. i. die öffentliche Zugehörigkeit entweder zur Kirche oder zu einer von ihr getrennten Religionspartei nur abhängig wäre von der Einsicht des Verstandes. Unwissenheit, Gefühlsschwärmerei oder leider gar häufig die Macht einer Leidenschaft ist der Erkenntnis und dem Bekenntnis entgegen .... Augenlust, Fleischeslust, Hoffart des Lebens: wären diese drei Feinde des wahren Glaubens nicht, dann müßte Möhlers Symbolik siegreich, unwiderstehlich wirken in jedem nichtkatholischen Leser".

Thesis: Auch im äußeren Bekenntnis des innerlich als wahr Erkannten besteht der Glaube nicht.

Denn der Glaube ist ein innerlicher Akt und besteht in dem innerlichen Fürwahrhalten der Glaubenslehren, und kann vorhanden sein bei gänzlicher äußerer Verleugnung derselben. Das äußere Fürwahrbekennen der Glaubenslehren ist schon eine Aeußerung der fides viva, des ‚tätigen Herzensglaubens'.

§ 4.

Nähere Bestimmung des Glaubensaktes.

Thesis: Der Glaubensakt ist ein zwischen Erkenntnis und Bekenntnis in der Mitte stehender Akt, nämlich die An-

---

[1]) Uebers. v. Nemo (Köln, Bachem). [2]) S. Augsb. Postz. 1902 N. 265 S. 4. [3]) Steyl 1902.

erkenntnis der von der Vernunft erkannten Wahrheit durch den Willen.

Es gibt eben eine zweifache Zustimmung zu einem Lehrsatze: einen assensus intellectus, das Urteil, daß etwas sich wirklich so verhält, die Erkenntnis, daß etwas wahr ist, und einen assensus voluntatis, das Geltenlassen des unwillkürlich als wahr Beurteilten, die willige Annahme des als wahr sich in die Ueberzeugung Drängenden, die Anerkennung, daß es sich wirklich so verhält. Die intellektuelle Annahme einer Wahrheit ist ein passiver, unfreier sensus veritatis, die willentliche Annahme ein aktiver, freier consensus ad veritatem sensam oder cognitam[1]).

Der Glaubensakt ist darum die bereitwillige Annahme oder Anerkennung der als göttlich und somit unumstößlich wahr erkannten christlichen Lehre durch den der Autorität Gottes unterwürfigen, der dem Menschen in der Offenbarung verliehenen Teilnahme am göttlichen Erkennen frohen Willen.

---

[1]) Vgl. die Verhandlungen über den Toleranzantrag in der Kommissionssitzung 25. Apr. 1901, Bericht der Augsb. Postz. N. 95. „Dr. Hieber meint ferner, daß, wenn er die katholische Lehre kenne und sie nicht annehme, dies eine Häresie sei, wogegen er durch Zurufe aufmerksam gemacht wird, daß dies nur dann der Fall sei, wenn er von der Wahrheit der katholischen Kirche überzeugt sei". Setzen wir als Beispiel der von Hieber oben erwähnten katholischen Lehre die spezifisch-katholische Hauptlehre von der Wahrheit der katholischen Kirche selbst, so ergeben sich folgende Stufen:

1) die Kenntnis dieser Wahrheit dem Inhalte nach (materielle Erkenntnis der Wahrheit);
2) die Kenntnis dieser Wahrheit als solcher (formelle Erkenntnis der Wahrheit), zugleich notwendige Voraussetzung der Häresie;
3) die Nichtannahme der formell als wahr erkannten Wahrheit = Häresie.

Da nun die sub 2 bezeichnete Stufe nichts anderes sein kann als intellektuelle Annahme der Wahrheit, so kann der der sub 3 bezeichneten Stufe, der Häresie, entgegengesetzte Akt, der Glaubensakt, nichts anderes sein als eine willentliche Annahme der erkannten Wahrheit.

Der direkte Gegensatz hiezu, der formelle Unglaube, ist die Nichtannahme, die Zurückweisung, das Nichtanerkennen der sich der Ueberzeugung aufdrängenden oder klar erkannten Wahrheit durch den gegen das Göttliche gleichgiltigen, oder hochmütigen, oder dem Laster zugeneigten Willen.

I. Beweis der Thesis aus der Unmöglichkeit einer anderen Lösung.

Obersatz: Der Glaubensakt muß zwischen der Erkenntnis und dem Bekenntnis der Wahrheit in der Mitte liegen. Denn die Erkenntnis ist noch nicht Glaube, und das Bekenntnis gehört schon zur fides viva, dem Leben nach dem Glauben. (Siehe § 3.)

Untersatz: Zwischen Erkenntnis und Bekenntnis liegt aber kein anderer Akt als die Anerkenntnis durch den Willen.

Schlußsatz: Also ist der Glaube die Anerkenntnis der als wahr erkannten Offenbarungslehren.

II. Beweis der Thesis aus den Aeußerungen der intellektualistischen Glaubenstheoretiker selbst.

1. Kleutgen bemerkt im Anschluß an Jo. 3, 21: „Der Hang zum Bösen also bewirkt, daß der Mensch sich sträubt, die Lehre Christi fürwahrzuhalten, und die Liebe zum Guten macht seinen Willen bereit, sie anzuerkennen"[1]). Warum nicht bloß „zu erkennen", wo doch dieser Akt sonst als Erkenntnisakt bezeichnet wird? Einfach deshalb, weil der Wille überhaupt keinen innerlichen Einfluß auf die Erkenntnis hat, und ferner noch, weil eine bloße Erkenntnis, selbst wenn mit Hilfe eines Willensaktes zustande gekommen, noch nicht genügend wäre, um als Akt des christlichen Glaubens gelten zu können: der Wille selbst muß ihn setzen, und zwar indem er die schon erkannte Wahrheit anerkennt, sich nicht sträubt, die von der Vernunft als wahr erkannte Lehre Christi nun auch seinerseits für wahr gelten zu lassen, und dies nicht nur negativ durch bloßes Nichtzurückweisen, sondern auch positiv durch bereitwilliges Fürwahrannehmen und Fürwahrhalten.

---

1) A. a. O. N. 135.

Ein andermal schreibt Kleutgen: „Uebrigens leugnen wir ... nicht, daß, die nicht glauben, es meistens am Nachdenken über die Beweggründe zu glauben fehlen lassen, aber wir leugnen, daß sie, wenn sie nachdächten, genötigt würden, die Tatsache der Offenbarung anzuerkennen, wie dies bei evidenter Erkenntnis der Fall ist“ [1]). „Anzuerkennen“ und nicht blos „zu erkennen“! Denn es ist offenbar, daß nach katholischer Lehre der über die motiva credibilitatis genügend Nachdenkende wirklich durch die Beweisgründe genötigt wird, die Tatsache der Offenbarung zu erkennen. Was hätten auch diese Beweisgründe für einen Zweck, wenn sie nicht „zwingend“ wären. „Cum enim aliquis ad probandam fidem inducit rationes quae non sunt cogentes, cedit in irrisionem infidelium“, sagt Thomas von Aquin. Lehrt doch Kleutgen selbst, daß dem Glauben „notwendigerweise eine Erkenntnis dieses [sc. göttlichen] Zeugnisses vorausgehe. Aber ist diese Erkenntnis eine durch eigene Einsicht erworbene, ein Wissen? Die katholische Vorzeit hat es behauptet“ [2]). Die katholische Vorzeit behauptet aber ebenso den abgenötigten Charakter des Wissens. „Assensus autem scientiae non subicitur libero arbitrio, quia sciens cogitur ad assentiendum per efficaciam demonstrationis“ sagt Thomas von Aquin, und Kleutgen selber sagt kurz vor der angeführten Stelle: „Wenn also der Wille auf das Fürwahrhalten nur insofern Einfluß übte, als er zum Nachdenken über die Gründe zu glauben bewegt; so würde der Wissende ebenso frei als der Glaubende sein, fürwahrzuhalten“ [3]), m. a. W., der Wissende ist nur frei in der Erwägung der Beweisgründe, nicht aber im Erkennen oder Nichterkennen der aus ihnen folgenden Wahrheit. Dies gilt darum ebenso von der Erkenntnis der Tatsache der Offenbarung. Aber es gilt nicht von ihrer Anerkenntnis: diese ist frei, weil selbst ein Akt des Willens. Nicht einmal die im Glaubensakt bloß enthaltene Annahme der Offenbarungstatsache kann also selbst ein intellektualistischer Glaubenstheoretiker eine Erkenntnis nennen, geschweige den Glaubensakt selbst. Wenn schon sie eine

[1]) Ebd. N. 228. [2]) Ebd. N. 165. [3]) Ebd. N. 226.

über die bloße Erkenntnis hinausragende Anerkenntnis ist, um wie viel mehr der eigentliche Glaubensakt!

Wiederum sagt Kleutgen: „Als aber infolge dieser Untersuchung [sc. des geheilten Blindgeborenen] die Wahrheit ans Licht trat, da suchten sie [sc. die Juden] dieselbe durch nichtige Einwände zu verdunkeln ... Es ist zu bemerken, daß sie diese Vorwände nicht bloß im Munde führten, um sich vor anderen zu rechtfertigen, sondern ihretwegen, obschon ihr Gewissen sie deshalb strafte, wirklich an der göttlichen Sendung Jesu zweifelten"[1]). Daß dieser Zweifel, anfangs wenigstens, als der Eindruck der Wundertat noch frisch war, kein intellektueller war, gibt Kleutgen selbst zu, wenn er sagt, daß die Juden die bei der Untersuchung vor ihnen ans Licht tretende Wahrheit vor sich selbst, gegen ihr Gewissen, zu verdunkeln suchten. Zudem bestätigt dies Jesus selbst, indem er zu den Pharisäern sprach: „Si caeci essetis, non haberetis peccatum; nunc vero dicitis: Quia videmus. Peccatum vestrum manet." Jo. 9, 41. Es war also ein willentlicher Zweifel, ein inneres Widerstreben wider die erkannte Wahrheit, der direkte Gegensatz zur Anerkennung der erkannten Wahrheit.

II. Scheeben weist auf die Betonung namentlich „des Motivs des Glaubens nach seiner ethischen Richtung wie des entsprechenden Verhaltens des Willens im Glauben" durch das Vatikanum hin und erklärt den Glauben als „die ergebene und gehorsame Anerkennung und Aufnahme des Ausspruches eines höchsten Herrn und Gebieters"[2]). „Der Ausdruck vel facile intelligat" [in der Enzyklika v. J. 1846], so sagt Scheeben ein andermal, „gibt aber zu verstehen, daß die Einsicht in die Beweise und ihre Beweiskraft allerdings in gewissem Sinn auch die Tatsache der Offenbarung selbst evident mache, so nämlich, daß jeder, dem die Beweise gegenwärtig sind, diese nicht leugnen könne, ohne seiner Einsicht in die Beweise Hohn zu sprechen... Man strebt dann, freilich gegen besseres Wissen, dahin,

[1]) Ebd. N. 228. [2]) A. a. O. N. 671.

die Zeichen von ihrer Verbindung mit der Auktorität und Wahrhaftigkeit Gottes loszutrennen . . ., und so wird es möglich, sich der Annahme der Offenbarung zu erwehren, ohne daß man jedoch darum aufhörte, tatsächlich sich gegen die Auktorität Gottes aufzulehnen und ihn als Betrüger zu behandeln, worin eben die furchtbare Sünde des Unglaubens besteht"[1]).

Der Unglaube besteht also nach Scheeben darin, daß man trotz schon gewonnener oder erst dämmernder Erkenntnis der Offenbarungstatsache doch diese Tatsache nicht gelten läßt auf Grund nichtiger, von der eigenen Vernunft verurteilter, nur vom bösen Willen hervorgesuchter und festgehaltener Ausflüchte, kurz darin, daß der Wille die von der Vernunft erkannte Tatsache der Offenbarung nicht anerkennen will.

III. Simar schreibt: „Eine übernatürliche Offenbarung Gottes wäre nicht möglich . . . und der Mensch würde sie als eine von Gott ihm erschlossene Quelle der Wahrheit nicht erkennen noch anerkennen können, wenn er nicht imstande wäre, vor oder unabhängig von einer solchen übernatürlichen Offenbarung sich zu irgend einer wahren Erkenntnis Gottes, seines Daseins und seines Wesens zu erheben"[2]). Simar unterscheidet also hier ausdrücklich zwischen der Erkenntnis der Offenbarungstatsache und ihrer Anerkenntnis. Was er unter der Erkenntnis der Offenbarungstatsache versteht, zeigt er später deutlich, wenn er sagt: „Hier muß jedoch vorausgesetzt werden, daß das Dasein Gottes und die Tatsache der Offenbarung durch eine . . . natürliche Erkenntnis für sie [sc. die Vernunft] zweifellose Gewißheit besitze, weil dieses die wesentliche Grundlage und unerläßliche Bedingung des Glaubens ist"[3]). Was kann da die Anerkennung der Offenbarungstatsache anderes sein als ein zur Erkenntnis derselben neu hinzukommender Willensakt?

IV. Kardinal Manning schreibt in seinem Buche „Die innere Sendung des hl. Geistes" über den Glaubensakt: „Der

[1]) Ebd. N. 754. [2]) Dogmatik 4. A. I S. 102. [3]) Ebd. S. 126.

letzte Akt der Vernunft muß vollständig zum Abschluß gelangt sein vor dem ersten Akte des Glaubens. Den letzten Akt der Vernunft drücken wir so aus: Die Evidenz des Christentums überzeugt mich, daß es eine göttliche Offenbarung gibt; der erste Akt des Glaubens aber lautet: Deshalb glaube ich"[1]). Kann das ein anderer Akt sein als die Anerkennung des von der Vernunft mit voller Gewißheit als wahr Erkannten durch den Willen?

Wirklich spricht auch Manning in einem anderen Buche „Warum wir glauben" von solchen, „welche das göttliche Amt der Kirche nicht mehr anerkennen"[2]) und schließt mit der Mahnung: „Die göttliche Autorität der gesamten Kirche herrscht wiederum unter uns und verpflichtet unser Gewissen. Sie fordert euch, wo ihr auch immer seid, auf zur Unterwerfung unter ihre Lehre, zur Vollziehung der vernünftigsten Handlung eures ganzen Lebens .... Zaudert also nicht länger. „Mit dem Herzen glauben wir." Es ist nicht ein Kampf der Erkenntnis .... Ich appelliere an euern Willen, einen Akt des Glaubens zu vollziehen ...."[3]).

V. Wieser kommt in seiner Abhandlung „Die natürliche Gotteserkenntnis" der Lösung ebenfalls sehr nahe, näher als in seinen Ausführungen über den Akt des übernatürlichen Glaubens selbst. Er schreibt: „Soll nun bei dieser [sc. der natürlichen Gotteserkenntnis] die ethische Beschaffenheit des Einzelnen von großem, oft maßgebendem Belange sein, so kann die Ursache nur darin liegen, daß entweder die Erfassung der Prämissen oder die Anerkennung der in ihnen enthaltenen Folgerungen oder beides einigermaßen von der sittlichen Beschaffenheit und Betätigung abhängt. Wir glauben ... behaupten zu müssen ..., daß nicht bloß die Erfassung der Prämissen, sondern auch die Anerkennung der in ihnen enthaltenen Folgerungen von ethischen Bedingungen abhängen könne. Das ist natürlich nicht so zu verstehen, als ob die Prämissen als zurechtbestehend erkannt

---

[1]) A. a. O. [2]) 4 Vorträge, übs. v. Stamm 1875 S. 25. [3]) Ebd. 87

und anerkannt, aber nichts desto weniger die Folgerungen geleugnet werden könnten; es soll vielmehr heißen, daß die irgendwie erkannten Prämissen nicht gehörig gewürdigt werden und darum auch die aus ihnen sich ergebenden Folgerungen keine Beistimmung finden ... Wir müssen ... behaupten ..., daß, wenngleich nicht immer, doch wenigstens oft eine positive Betätigung von Seite des Willens notwendig sei, um die erforderliche Festigkeit der theistischen Ueberzeugung hervorzubringen und zu erhalten ... Ohne genügende Beweisgründe kann es keine objektiv berechtigte Ueberzeugung geben, das ist selbstverständlich; allein ... es bedarf eben oft einer Willensbetätigung, um den erkannten ... Gründen volle Anerkennung zu verschaffen"[1]). Wenn es also einer eigenen Willensbetätigung bedarf zur Anerkennung der erkannten Prämissen, warum soll es dann nicht auch einer Willensbetätigung bedürfen zur Anerkennung der hieraus erkannten Schlußfolgerung? Also hier zur Anerkennung der als wahr erkannten Lehren der natürlichen Religion, und dann analog auch zur Anerkennung der als wahr erkannten Lehren der Offenbarungsreligion?

Da aber die Erkenntnis des Daseins Gottes mit einer, wie Wieser ausdrücklich betont, „von den erkannten Beweisgründen, nicht aber von einer subjektiven Zutat des Strebevermögens abhängigen"[2]) Gewißheit notwendige Voraussetzung dieser Anerkennung des Daseins Gottes ist, so kann diese Willensbetätigung, wenn sie wirklich positiv ist, nur nach schon erlangter gewisser Erkenntnis hinzutreten und fällt darum mit dieser Anerkennung selber sachlich zusammen; der Wille hat also die Anerkennung der erkannten Wahrheit nicht bloß etwa „zu verschaffen", sondern selbst zu leisten.

Wie nahe Wieser der Lösung steht, beweisen besonders seine Bemerkungen zu den Aussprüchen Tertullians und Cyprians über den natürlichen Gottesglauben. Wieser schreibt darüber folgendes: „Tertullian sagt: Haec est summa delicti nolentium reco-

[1]) A. a. O. 1880 S. 4—7. [2]) Ebd. S. 7.

gnoscere quem ignorare non possunt ... Aehnlich Cyprian: Quae est haec summa delicti, nolle agnoscere quem ignorare non possis ... Sie unterscheiden also zwischen non ignorare und recognoscere oder agnoscere. Die Kenntnis (cognitio) Gottes, die allen sich aufdrängt, ist nicht immer mit einer Anerkennung verbunden ... Wenngleich die erwähnten Väter von einem nolle (im konträren Sinn von velle) sprechen, so kann doch oft ein einfaches non velle genügen, um die recognitio zu vereiteln"[1]). Warum aber? Nur deshalb, weil die recognitio selbst ein Willensakt ist. Und zwar genügt ein non velle nicht nur oft, sondern immer.

VI. Auch A. v. Schmid kommt der Lösung in einem nicht der Untersuchung des christlichen Glaubensaktes gewidmetem Buche viel näher als in seinen „Untersuchungen über den letzten Gewißheitsgrund des Offenbarungsglaubens". In seiner „Erkenntnislehre" schreibt er: „Die moralische Gewißheit — aufgefaßt als Akt und nicht als Zustand — ... kann ... unter Umständen den Charakter eines ‚freien Fürwahrhaltens' in vorbezeichnetem Sinne haben, so daß sie nicht in bloßer Erkenntnis (cognitio) aufgeht, sondern eine freie Anerkennung (agnitio) bildet."[2])

Daß dieses freie Fürwahrhalten ein Willensakt ist, gibt Schmid selbst indirekt zu, indem er es „in vorbezeichnetem Sinne" verstanden wissen will. Vorher schreibt er nämlich: „Will man mit manchen neueren Autoren die moralische Evidenz und Gewißheit deshalb eine ‚freie' bezeichnen, so ist das Mißverständnis ferne zu halten, als ob sie ohne eine in der Sache selber liegende Nötigung zu stande kommen könne." Wenn also die Sache selber die Zustimmung der Vernunft abnötigt, ohne den Willen zu Hilfe zu nehmen, so kann sich der Wille nur in einer dieser intellektuellen Zustimmung folgenden von ihm selbst geleisteten Zustimmung betätigen.

VII. Frins erklärt, „daß das Wort ‚Beistimmen' einen doppelten Sinn haben kann, auch dort, wo bloß von intellek-

[1]) Ebd. S. 10. [2]) II S. 213.

tueller [richtig gesagt: innerer] Beistimmung die Rede ist. Es kann einmal bedeuten, von einem Gegenstande etwas bejahen, affirmieren, daß er sei oder so oder anders beschaffen sei; es kann aber auch heißen, sich einer Persönlichkeit, ihrem Urteil und ihrer Aussage, intellektuell [das wäre dasselbe wie das erstere, muß heißen: mit dem Willen] anschließen, ihr intellektuell [richtig gesagt: auch mit dem Willen] anhängen. Daß ich nun allemal, wo ich eine Offenbarungslehre wegen der . . . durch sie mir nahegebrachten Autorität Gottes bejahend annehme, auch dieser letzteren durch eben denselben Akt mich intellektuell anschließe und ihr anhänge, ist ausnahmslos wahr und notwendig; daß ich aber der göttlichen Offenbarung in demselben Akt . . . von neuem als daseiend bejahen und annehmen müsse, ist meiner Ansicht nach unrichtig. Die Bejahung der Offenbarung würde notwendig sein, wenn die göttliche Offenbarung, nach Dasein und Wesen, noch nicht erkannt wäre, noch nicht intellektuell vor mir stünde. Da sie aber einmal . . . mit absoluter Gewißheit vor mir steht, so kann ich mich ihr direkt anschließen, ihr sofort ohne erneute Bejahung anhängen und zwar um ihrer selbst willen, indem ich nämlich das Materialobjekt um des inneren Wertes der Offenbarung willen bejahe, umfasse."[1]) Diese ganze Darlegung wird nur verständlich, wenn man zwischen intellektueller und willentlicher Beistimmung, zwischen unfreier Erkenntnis und freier Anerkenntnis unterscheidet. Denn wie kann ich mich einer Wahrheit, die „intellektuell . . . mit absoluter Gewißheit vor mir steht", noch weiter intellektuell anschließen? Und kann die Umfassung einer Wahrheit um ihres „inneren Wertes willen" intellektuell sein? Ist es nicht der Wille, welcher einen Gegenstand um des inneren Wertes willen, d. h. sub ratione boni umfaßt? Zudem nennt noch Frins dieses „Anhängen ohne erneute Bejahung", welches der intellektuellen Bejahung folge, in demselben Satze trotzdem ein „Bejahen", was nur dann einen Sinn hat, wenn man das erstere Bejahen als ein intellektuelles, das zweite als willentliches faßt.

[1]) Katholik 1886 S. 612. 613.

VIII. Ch. Pesch schreibt: „Es hilft da wenig zu sagen, man dürfe die Forderungen an die Göttlichkeit des Glaubens nicht überspannen .... Aber auf den Beweggrund des Glaubens angewandt, ist es durchaus falsch. Bei der Liebe und Hoffnung kann der objektive Inhalt des Beweggrundes auch Menschliches einschließen, weil hier das Menschliche vergöttlicht wird .... Anders ist es beim Glauben. Treten in den Beweggrund desselben natürliche Bestandteile ein, so ist es um die Göttlichkeit geschehen .... Diese Verschiedenheit hängt unzertrennlich zusammen mit der verschiedenen Natur des Strebe- und Erkenntnisvermögens"[1]). Schon dies weist darauf hin, daß der Glaube eben kein Erkenntnisakt, sondern ein Willensakt ist, analog der Liebe und der Hoffnung; dann kann seine Eigenschaft als göttliche Tugend ebenso leicht erklärt werden.

Wie aber sucht Pesch aus der Schwierigkeit herauszukommen? Er sagt: „Wir stehen also hier vor der Aufgabe nachzuweisen, wie es möglich ist, daß unser Verstand eine Tätigkeit hat, deren Gegenstand Gott in sich ist, während doch andrerseits unsere Erkenntnis zu Gott nur emporsteigen kann auf der Stufenleiter der Geschöpfe. Ist es nicht ein Widerspruch, daß eine Fähigkeit nur mittelbar zu einem Gegenstande gelangen kann und trotzdem denselben Gegenstand unmittelbar erfassen soll? Darauf wurde schon früher erwidert: Es ist dies ein Widerspruch, wenn jene Fähigkeit nur eine Art von Tätigkeit hat. Es ist aber kein Widerspruch, wenn jene Fähigkeit in einer zweifachen, ganz verschiedenen Art tätig sein kann; denn dann ist es denkbar, daß eine Tätigkeit unmittelbar einen Gegenstand erreichen kann, die andere nicht". Dann ist es freilich denkbar; aber die Voraussetzung trifft nicht zu. Denn jeder Tätigkeitsweise muß eine gleichartige Fähigkeit entsprechen. Es müssen also auch zweien ganz verschiedenen Tätigkeitsweisen zwei ganz verschiedene Fähigkeiten zu Grunde liegen. Man bedenke, daß die Seelenpotenzen keine Hypostasen sind, die sich uns selber vorgestellt und bei dieser Ge-

[1]) Zeitschr. f. k. Theol. 1886 S. 39.

legenheit uns auch ihre spezifischen Tätigkeiten kundgemacht haben: die verschiedenen Seelenpotenzen nehmen wir nur schlußweise an auf Grund der verschiedenen Verhaltungsweisen der Seele einem Objekte gegenüber, wie wir diese durch Analyse unserer psychologischen Tätigkeiten kennen lernen. Wenn darum Pesch unmittelbar fortfährt: „Nun aber findet sich in unserem Erkenntnisvermögen eine solche doppelte Art von Tätigkeit, Einsicht und Fürwahrhalten, von denen jene unfrei, diese frei ist, jene vom Verstand allein, diese vom Verstand und vom Willen zugleich ausgeht", so ist dieser Satz dahin zu berichtigen, daß es nicht in unserem Erkenntnisvermögen, sondern überhaupt in unserem Inneren zwei Arten von Beistimmung gibt, eine unfreie des Verstandes und eine freie, die jedoch vom Willen allein ausgeht: eine Erkenntnis und eine Anerkenntnis der Wahrheit.

III. Beweis der Thesis aus der Forderung eines assensus super omnia firmus.

Obersatz: Nach der allgemeinen Lehre der Theologen besteht der Glaube in einem assensus super omnia firmus, und Papst Innozenz XI. verwarf den Satz: „Voluntas non potest efficere, ut assensus fidei in seipso sit magis firmus, quam mereatur pondus rationum ad assensum impellentium"[1]).

Untersatz: Diese Lehre ist nur verständlich, wenn dieser assensus super omnia als die über alles feste Anerkenntnis der erkannten Offenbarungswahrheit gefaßt wird. Denn bei der Erkenntnis kann man nur von Gewißheit, aber nicht von Festigkeit sprechen.

Schlußsatz: Also besteht der Glaubensakt in der Anerkenntnis der erkannten Offenbarungswahrheit.

Daß diese Anerkennung nicht ein Vernunftakt, sondern ein Akt des Willens ist, geht auch aus der näheren Bestimmung dieser firmitas super omnia durch die Vertreter der intellektualistischen Glaubensauffassung hervor, welche Scheeben folgendermaßen wiedergibt: „Um diese Lehre richtig zu verstehen, muß man eine drei-

[1]) Prop. damn. 19 in Denz. Ench. N. 1036.

fache Unterscheidung machen: 1) Der souveräne Charakter der Gewißheit [richtig gesagt: Festigkeit] des Glaubens kommt ihr wesentlich zu, inwieferne sie eine appretiative ist . . .; er schließt aber nicht notwendig auch eine größere Lebhaftigkeit und Empfindbarkeit der Gewißheit ein (gerade so, wie auch beim amor Dei super omnia der amor appretiative summus von dem affective summus unterschieden wird) . . . 2) Ebenso ist die höhere Entschiedenheit des Glaubensaktes selbst und der gläubigen Gesinnung, die sich durch nichts vom Glauben abbringen lassen will, wohl zu unterscheiden von der habituellen Beschaffenheit des Subjektes, kraft welcher dieses so disponiert wäre, daß es durch nichts sich in seiner Gewißheit erschüttern lassen könnte: letztere Entschiedenheit oder Unerschütterlichkeit ist nach dem Gesagten ebenfalls bei der evidenten Gewißheit größer . . ."[1]).

Der Glaubensassens soll sich also erstens von der evidenten Gewißheit wesentlich dadurch unterscheiden, daß er ein assensus super omnia der Wertschätzung nach ist. Nun gibt es eine doppelte Wertschätzung: eine der bloßen Erkenntnis der Wahrheit analoge, welche des Wertes eines Gegenstandes inne wird, eine unfreie Wertschätzung durch die praktische Vernunft, die Wertbeurteilung eines Gegenstandes; und eine dieser ideellen, normgebenden Wertschätzung entsprechende reelle freiwillige Wertschätzung, analog der Anerkenntnis der erkannten Wahrheit, die Werthaltung eines Gegenstandes durch den Willen. Die von den Theologen angenommene freie, von der praktischen Vernunft im Kredentitätsurteil normativ geforderte Wertschätzung der Offenbarungswahrheit kann darum nur ein Akt des Willens sein.

In der zweiten Unterscheidung hebt Scheeben ausdrücklich den Willen als das unterscheidende Moment zwischen den beiden Arten des Assenses hervor und spricht dem intellektuellen Assens zur Offenbarungswahrheit sogar die Entschiedenheit super omnia ab, womit der willentliche Charakter dieses assensus

[1]) A. a. O. N. 834.

super omnia, welchen doch alle Theologen für den Glaubensakt fordern, zugestanden wird.

Der assensus appretiative summus besteht also darin, daß der Wille die vom Intellekt erkannte göttliche Wahrheit über alles schätzt und ihr aus dieser Wertschätzung heraus mit Entschiedenheit und Festigkeit anhängt. —

Während der Glaube in der Anerkennung der erkannten Wahrheit besteht, liegt der Unglaube in der innerlichen Verwerfung derselben, im Widerstreben gegen die als solche einleuchtende oder wenigstens aufdämmernde Wahrheit. Es wird freilich selten oder gar nie vorkommen, daß dieser Unglaube ein mit aller Offenheit vor sich selbst, ohne hinterlistige Selbsttäuschung festgehaltener ist. Denn, wie Carlyle sagt, „selbst der niedrigste Sterbliche lebt nicht vom Brode allein; ein gewisser Beifall des Gewissens ist selbst für die physische Existenz ebenso wesentlich“. Der der Wahrheit abgeneigte Wille besticht schon die Vorinstanzen des Glaubensprozesses, Vernunft und Gewissen, und beginnt schon bei den entferntesten Dispositionen zum Glauben mit deren Beseitigung oder Paralysierung: durch Ablenkung der Aufmerksamkeit von allen der Wahrheit günstigen und allen dem Irrtum ungünstigen Momenten, durch einseitiges Hinwenden der Aufmerksamkeit auf alles, was die gehaßte Wahrheit in den Schein des Irrwahns zu setzen, und auf alles, was den wahrgewollten Irrtum zu stützen geeignet ist. Dieser Versuch, sich die erkannte oder aufblitzende Wahrheit ferne zu halten und sich eine künstliche Ueberzeugung in den Kopf zu setzen, gelingt um so leichter, je schwächer der Eindruck der sich aufdrängenden Wahrheit und je mittelbarer ihre Erkennbarkeit ist, ferner je mehr Stärke die am Irrtum interessierte Neigung und je mehr Gewandtheit die Einbildungskraft des der Wahrheit Widerstrebenden besitzt.

Der Wunsch wird eben leicht Vater des Gedankens, und „quod volumus, credimus libenter“, wie eine der wenigen allgemeinen Sentenzen lautet, die wir von Cäsar, dem großen Menschenkenner, haben.

Aber auch die Einbildungskraft ist eine gefährliche Feindin der Wahrheit. Jean Paul erklärte, eine wahrheitsgetreue Schilderung seines Lebensganges sei ihm unmöglich, und Goethe überschrieb seine Selbstbiographie nicht umsonst als „Dichtung und Wahrheit".

Nun erst, wenn diese zwei Faktoren des Interesses und der Einbildungskraft zugleich in hohem Maße zusammenwirken, das Interesse diese in seinen Dienst stellt!

Dazu kommt oft noch eine absichtliche Selbstermutigung und Gewöhnung an die als wahr gewünschte Anschauung durch fortgesetzte Behauptung, Verbreitung und Verfechtung derselben. Wie oft treffen wir Leute, die ihre eigenen Lügen glauben! „Ich gehöre zu den Narren", heißt es in Stifters „Feldblumen", „die so sehr aus dem Häuschen sind, daß sie am Ende die Sache auch gar noch glauben. Neulich z. B. geschah es, daß ich einem armen Teufel durch mäßiges Lob zu einer Bedienstung helfen sollte — anfangs lobte ich auch gewissenhaft und empfahl ordentlich — aber endlich ging ich immer weiter, bis er ein gänzliches Genie war. Ich erstaunte in der Tat, wie ich so viel Talent und Kraft bisher so wenig beachtet haben konnte".

Nirgends aber spielt die Selbsttäuschung eine größere Rolle als bei der Entscheidung gegen die christliche Religion, weil hier das Interesse in außerordentlichem Maße mitspricht. „Omnis enim, qui male agit, odit lucem et non venit ad lucem, ut non arguantur opera eius". (Jo. 3, 20).

Durch diese Selbsttäuschung kann es geschehen, daß selbst die ursprünglich klar erkannte Wahrheit nicht mehr formell als solche, sondern höchstens nach ihrem Inhalte zum Bewußtsein kommt, daß dem Denken zuletzt eine ganz entgegengesetzte Anschauung, wie sie zum Leben paßt, geläufig wird, daß der sittlich entartete Wille bei der künstlich irregeleiteten Vernunft für seine Praxis durch eine entsprechende Theorie Legitimation und Absolution findet, und nur im tiefsten Hintergrund der Seele, gewaltsam zurückgedrängt, das Bewußtsein und Gefühl schlummert, daß diese ganze Theorie künstliche Mache und verhängnisvolle Illusion ist,

ein Haus, das auf Sand gebaut ist; manchmal stürzt sie auch jählings in sich zusammen, wenn der „starke Geist“ dieses künstlich gebildeten und aufrechterhaltenen Geisteslebens endlich doch satt und müde wird, oder wenn „die Not beten lehrt“, wie ja auch der Geck beim Schrecken der Flucht seinen erkünstelten Gang oder beim Donnerschlag des Unglücks seine gekünstelte Sprechweise verliert.

Kleutgen äußert sich über den psychologischen Prozeß des Unglaubens also: „Indessen betätigt sich die Freiheit des Willens nicht bloß in der Entscheidung für und wider eine Wahrheit, sondern auch und viel mehr noch in der vorhergehenden Untersuchung. Bald versäumt man aus Leichtsinn, sich zu unterrichten, bald hindert geistige Trägheit am ernstlichen Nachdenken; bald bewirkt die Abneigung gegen die Wahrheit, daß man die Gründe, welche für sie sprechen, nur flüchtig anschaut, was hingegen den Zweifel zu rechtfertigen scheint, mit aller Lebhaftigkeit sich vergegenwärtigt. Und dieses Mittel muß der Mensch fast immer anwenden, um sein Herz wider die Wahrheit zu verhärten. Möge er auch, wenn sie sich ihm zuweilen wider seinen Willen offenbart, widerstehen können: um diesen Widerstand vor sich selbst zu beschönigen und sein Gewissen zu betäuben, muß er in jener Weise sich dem Einfluß ihres Lichtes zu entziehen suchen“.[1])

Treffend bemerkt auch Gutberlet über den Unglauben: „Die Frage, ob jemand von der Nichtexistenz Gottes überzeugt ... sein kann, . . . ist ganz unbedingt zu verneinen. Denn da die subjektive Nötigung des Verstandes nur durch einleuchtende objektive Notwendigkeit erzielt wird, so kann man eine feste Ueberzeugung sich nur bilden, wenn die Sache evident ist. Daß aber Gott nicht existiere, ist, um das Mindeste zu sagen, jedenfalls nicht evident. Wer erklärt, er sei vom Atheismus überzeugt, der spricht entweder eine förmliche Lüge aus oder verwechselt ein zähes Festhalten an Lieblingsmeinungen mit Ueberzeugung . . . . Die gegenteiligen Versicherungen ... sind auch darum ohne allen Wert, weil mit dem Eingeständnis der Nichtüberzeugung das

---

[1]) A. a. O. N. 223.

entsetzlichste Verdammungsurteil ausgesprochen würde .... Dieser Umstand zwingt ..., vor anderen und vor sich selbst jene Ueberzeugung zu erdichten. Das Gewissen freilich läßt sich nichts vormachen, sondern verlangt Gründe. Darum wird weiter gedrängt, die Gründe, welche das Dasein Gottes beweisen, so viel als möglich von sich fernzuhalten oder herabzusetzen, hingegen die angeblichen Gründe für die Nichtexistenz Gottes krampfhaft festzuhalten .... So ist es bei der Enge unseres Bewußtseins und der Beschränktheit unseres Denkens recht wohl möglich, daß auf einige Zeit, namentlich während der aktuellen Betrachtung der Gegengründe, sich eine scheinbare Ueberzeugung bildet. Kann man ja doch auch bei fester Ueberzeugung von der Existenz Gottes durch die aktuelle Vorstellung der entgegenstehenden Gründe zweifeln".[1])

Schiller stellt uns in seinen „Räubern" einen solchen „athéisme crapuleux" dar (V, 1). Die Szene möge der Hauptsache nach hier folgen:

„Franz: Pöbelweisheit, Pöbelfurcht! — Es ist ja noch nicht ausgemacht, ob das Vergangene nicht vergangen ist, oder ein Auge sich findet über den Sternen .... Nein, sage ich ... Wenns aber doch mehr wäre? Nein, nein, es ist nicht! Ich befehle, es ist nicht! . . .

Pastor Moser tritt auf.

Franz: Ich hab's dir oft mit Hohnlachen beim Burgunder zugesoffen: Es ist kein Gott! Jetzt red' ich im Ernste mit dir: Es ist keiner! Du sollst mich mit Waffen widerlegen, die du in deiner Gewalt hast, aber ich blase sie weg mit dem Hauch meines Mundes . . . .

Moser: Aber wenn deine Ueberzeugung so fest ist, warum ließest du mich in der Mitternacht rufen?

Franz: Weil ich Langweil habe und eben am Schachbrett keinen Geschmack finde .... Ich hab's immer gelesen, daß unser Wesen nichts ist als Sprung des Geblüts, und mit dem letzten Blutstropfen zerrinnt auch Geist und Gedanke . . . .

---

1) Theodizee 1890 S. 2. 3.

Moser: ... Ein inneres Tribunal, das Ihr nimmermehr durch skeptische Grübeleien bestechen könnt, wird jetzt erwachen und Gericht über Euch halten .... Der Gedanke Gott weckt einen fürchterlichen Nachbar auf, sein Name heißt Richter ....

Franz: Daß dich der Donner stumm mache, Lügengeist du! ...

Moser: Fühlt Ihr die Last der Wahrheit so früh? Ich habe ja noch nichts von Beweisen gesagt. Laßt mich nur erst zu den Beweisen —

Franz: Schweig, geh' in die Hölle mit deinen Beweisen! Zernichtet wird die Seele, sag' ich dir, und du sollst mir nicht darauf antworten!

Moser: Euer unsterblicher Geist sträubt sich unter dem Wort...

Franz: Ich will aber nicht unsterblich sein! ..."

Auch Heine hat uns in seiner Art geschildert, wie es oft nicht die überzeugende Kraft einer Anschauung ist, weswegen man sich dieselbe aneignet, sondern deren Uebereinstimmung mit der praktischen Lebensführung, deren Rechtfertigung sie bilden soll, indem er von sich selber schreibt: „Es hatte sich nämlich um jene Zeit der oben erwähnte Widerwille gegen den Atheismus schon meines Gemütes bemeistert, und da ich mir gestehen mußte, daß allen diesen Gottlosigkeiten die Hegelsche Philosophie den furchtbarsten Vorschub geleistet, ward sie mir äußerst unbehaglich und fatal. Ich empfand überhaupt nie eine allzugroße Begeisterung für diese Philosophie, und von Ueberzeugung konnte in Bezug auf dieselbe schon gar nicht die Rede sein .... Ich nahm die Synthese der Hegelschen Doktrin ungeprüft an, da ihre Folgerungen meiner Eitelkeit schmeichelten. Ich war jung und stolz, und es tat meinem Hochmut wohl, als ich von Hegel erfuhr, daß nicht, wie meine Großmutter meinte, der liebe Gott, der im Himmel residiert, sondern ich selbst hier auf Erden der liebe Gott sei .... War ich doch selber jetzt das lebende Gesetz der Moral und die Quelle alles Rechtes und aller Befugnis. Ich war die Ursittlichkeit, ich war unsündbar, ich war die inkarnierte Reinheit; die anrüchigen Magdalenen wurden purifiziert durch die läuternde und sühnende Macht meiner Liebesflammen".

Heine schildert auch, was endlich dieses künstliche, nur durch das Interesse aufrecht- und zusammengehaltene Gebäude zum Einsturz brachte, indem er weiter berichtet: „Aber die Repräsentationskosten eines Gottes, der sich nicht lumpen lassen will und weder Leib noch Börse schont, sind ungeheuer; um eine solche Rolle mit Anstand zu spielen, sind besonders zwei Dinge unentbehrlich: viel Geld und viel Gesundheit. Leider geschah es, daß eines Tages — im Februar 1848 — diese beiden Requisiten mir abhanden kamen, und meine Göttlichkeit geriet dadurch sehr ins Stocken.... Ich kehrte zurück in die niedere Hürde der Gottesgeschöpfe, und huldigte wieder der Allmacht eines höchsten Wesens.... Kein Philosoph wird mir jemals wieder einreden, daß ich ein Gott sei. Ich bin nur ein armer Mensch, der obendrein nicht mehr ganz gesund und sogar sehr krank ist .... Nach obigen Geständnissen wird der geneigte Leser leichtlich begreifen, warum mir meine Arbeit über die Hegelsche Philosophie nicht mehr behagte. Ich sah gründlich ein, ... daß die magersten Spittelsuppen der christlichen Barmherzigkeit für die verschmachtende Menschheit noch immer erquicklicher sein dürften als das gekochte graue Spinnweb der Hegelschen Dialektik; ja ich will alles gestehen, ich bekam auf einmal eine große Furcht vor den ewigen Flammen ... und an einem stillen Winterabend ... warf ich mein Manuskript über die Hegelsche Philosophie in die lodernde Glut... Ach könnte ich doch alles, was ich einst über die deutsche Philosophie drucken ließ, in derselben Weise vernichten.... Ich bekenne daher unumwunden, daß alles, was in diesem Buche namentlich auf die große Gottesfrage Bezug hat, ebenso falsch wie unbesonnen ist“.

Sehr lehrreich für das Verständnis des psychologischen Prozesses, in welchem der Unglaube verläuft, ist der Bericht des französischen Dichters Franz Coppée in seinem Buche „La bonne souffrance“: „Ich war christlich erzogen worden und habe auch nach meiner ersten hl. Kommunion die religiösen Pflichten noch während mehrerer Jahre mit kindlichem Eifer erfüllt. Was mich von meiner frommen Gesinnung abbrachte, das waren —

ich gestehe es offen — die Verirrungen des jugendlichen Alters und die Scheu vor gewissen Geständnissen. Sehr viele, die sich in derselben Lage befinden, werden mir zugeben müssen, wenn sie offen sein wollen, daß nur das strenge Gesetz, welche die Religion in Bezug auf die Sinnlichkeit allen auferlegt, sie anfänglich dem Glauben entfremdete, und daß sie erst in späteren Jahren das Bedürfnis fühlten, die Uebertretungen des Sittengesetzes durch ein wissenschaftliches System zu beschönigen und zu rechtfertigen".

Mit feinem Blick hat auch der dänische Dichter Johannes Jörgensen die innere Geschichte seines eigenen Unglaubens wie seiner Umkehr ergründet und ebenso treffend dargestellt, indem er in seinem „Reisebuch" von Giovanni (d. i. er selbst) erzählt: „Er nahm an sich etwas Besonderes wahr — das nämlich, daß er einen Abscheu gegen diese Wunder empfand, und daß er mit der ganzen Kraft seiner Seele gegen den Gedanken ankämpfte, ihnen dieselbe Bedeutung beizumessen, die sie für Pater Felix und Francesko hatten. Er merkte an sich selbst einen deutlichen Unwillen dagegen zu glauben — und zum ersten Male in seinem Leben ging ihm ein Dämmerlicht darüber auf, daß er vielleicht nicht, wie er bis jetzt gemeint hatte, die Wahrheit rein und lauter suchte, sondern daß es gewisse Meinungen waren, für die er eine Vorliebe hatte, und die er deshalb als wahr und richtig zu erweisen suchte, andere Meinungen dagegen, die er verabscheute und die er deshalb am liebsten zu Lügen und Irrtümern stempelte. Vielleicht — ahnte er — beruhte seine ganze Freidenkerei auf einer solchen moralischen Illusion? Vielleicht waren alle seine Einwendungen, alle seine anscheinend so echten Gegenargumente nichts anderes als Entschuldigungen für seinen Unglauben — Verschanzungen, hinter welchen er sich gegen eine vorrückende Macht deckte, der er sich nicht übergeben wollte? Vielleicht war es der Fall, daß sogar seine moralische Entrüstung über die Scheiterhaufen und die Inquisition und seine Geringschätzung des For-

malismus und der Geschmacklosigkeit in der Verehrung des Herzens Jesu — daß das alles Waffen waren, mit denen er suchte sich den Glauben der Kirche vom Leibe zu halten? .. Aber in diesem Falle waren alle jene anscheinend so wohl begründeten Einwendungen, alle jene Argumente und Entrüstungen nichts anderes als Werkzeuge — in wessen Hand? ... Wer war es, der mit der Stimme eines Engels des Lichtes in ihm redete, im Namen der Wahren und Rechten? Warum wollte er nicht glauben? ... Zum erstenmal begriff er, daß der Unglaube nicht Sache des Verstandes, sondern des Gefühles und Willens ist — daß er nicht seinen Grund im ehrlichen Denken hat, sondern im Herzen, das sich vom Guten abwendet .... Es kam eine verzweifelnde Klarheit über alle Dinge. Er erinnerte sich, daß der Unglaube ihn durch die Freiheit verführt hatte, die er ihm versprach — wie er Schritt für Schritt den Glauben [richtig gesagt: die religiöse Ueberzeugung] hatte aus seiner Seele verdrängen müssen, neue und wieder neue Gegenbeweise gegen die Offenbarung suchen, sozusagen Gott aus seinem Herzen fortbeschwören.... Er wollte ungläubig sein — darum wurde er ungläubig — darum überzeugte er sich selbst von der Wahrheit des Unglaubens! Und es hatte ihn einen harten langen Kampf gekostet, ehe es ihm gelang, alle Blumen des Glaubens aus seiner Seele auszujäten — ehe er sich überreden konnte, sein ganzes Vertrauen auf die moderne Bibelkritik und die moderne Naturforschung zu setzen, welche (wie behauptet wurde) die vollkommenste Apologie für den Unglauben abgab, die vollkommenste Erlaubnis, nicht mehr zu glauben .... So war es ihm ergangen und nicht anders. Es waren keine großen Worte länger möglich, keine Phrasen vom Kampf der Lüge und des Unrechts. Das war alles Humbug — bewußte Vorwände oder unbewußte Entschuldigungen, hinter welchen der Mensch sich versteckte, um der ewigen Wahrheit nicht ins Gesicht zu sehen. Denn die Wahrheit ist streng, sie fordert und mahnt. Und der Unglaube erlaubt uns, in unserem Gutdünken zu verweilen, wo wir uns wie in einer gemütlichen Häuslicheit eingerichtet haben".

Wie jedoch der Glaube nicht in der bloßen Ueberzeugung von der Wahrheit der christlichen Religion besteht, sondern in der dieser Ueberzeugung folgenden Anerkennung dieser Wahrheit durch den Willen, so besteht auch der Akt des Unglaubens nicht erst in dieser künstlich herbeigeführten Ueberzeugung von der Unwahrheit der christlichen Religion, sondern schon im Widerstreben des Willens gegen die erkannte Wahrheit durch Verweigerung der im Kredentitätsurteil geforderten Anerkennung; die Bildung der gegenteiligen Ueberzeugung ist erst eine Folge des Aktes des Unglaubens.

Schluß.

Die hier entwickelte Auffassung des Glaubensaktes wird jeder Forderung gerecht, welche Vernunft, Schrift und Kirche in dieser Hinsicht stellen. Sie schließt den Rationalismus, Semirationalismus und Hermesianismus ebenso aus wie den Fiduzialismus, den Traditionalismus, Fideismus, extremen Supranaturalismus, die Theorien des Gefühls- und Postulatglaubens.

Innere Voraussetzung des Glaubens ist das „scio cui credidi", das credere selbst ist soweit möglich eine „fides quaerens intellectum". Subjekt des Glaubensaktes und folglich auch des Glaubenshabitus ist der Wille. Das bewegende Prinzip des Glaubens ist die den Willen erhebende Glaubensgnade. Das Materialobjekt des Glaubens ist Gott (credo Deum), letzter Erkenntnisgrund für die den Glauben bedingende intellektuelle Zustimmung ist wiederum Gott (credo Deo), Zustimmungsmotiv für den Willen, also eigentliches Glaubensmotiv, ist ebenfalls Gott und nur Gott (credo in Deum). Hieraus ergeben sich die Vernünftigkeit, Freiheit, Unmittelbarkeit, Uebernatürlichkeit, über alles gehende Entschiedenheit und Göttlichkeit des Glaubens.

Diese rationabilistisch-voluntaristische Auffassung des Glaubens ist also die „gewaltige Zauberin", die „der Verwirrung bunten Verstrick" löst und „das Zwiespaltige zwingt zum Verein".

Diese Auffassung ist es auch, welche jedes Bedenken prinzipiell zerstört, das vom Standpunkt der Persönlichkeit, der Wissen-

schaft und des Fortschritts gegen den Katholizismus erhoben werden kann; höchste Selbständigkeit des Intellektes in der Erkenntnis der Wahrheit, höchste Hingabe des Willens an die erkannte Wahrheit: das ist das Ideal des katholischen Glaubens. Hier sind Dogmatismus und Kritizismus, Objektivität und Subjektivität, Integrität der Glaubenslehre sowohl wie der Glaubensüberzeugung, die sich sonst, in starrer Orthodoxie und dogmenlosem Liberalismus, feindselig gegenüberstehen, harmonisch vereinigt.

Die intellektuelle Fundamentation des Glaubens fordert Wissenschaft und Forschung zur Gewinnung wie zur Erhaltung und Befestigung des Glaubens, die willentliche Anerkennung und Einfügung des Erkannten in das System der Glaubensüberzeugung sichert und bewahrt die einmal gewonnenen Wahrheitswerte. So verschränken sich, wie im Makrokosmos der Kirche theologische Forschung und erhaltende Autorität sich als vorwärts strebendes und als konservatives Element durchdringen, die gleichen Elemente auch im Mikrokosmos des gläubigen Geistes und machen dadurch den Katholizismus zum Prinzip des echten Fortschritts, der darin besteht, daß unablässig weitergebaut wird, aber nur auf Grund des schon Erreichten. —

Anhang.

Welch hohe Wellen das behandelte Problem in der Geschichte namentlich des vorigen Jahrhunderts aufgeworfen hat und noch heutzutage in der wissenschaftlichen Diskussion aufwirft, in welch große Verlegenheiten und nicht selten schwere Gewissenskonflikte es schon manchen gebracht hat, haben wir bereits erwähnt. Daß aber der Wellenschlag dieses Problems noch weiter dringen und selbst hinter den stillsten Mauern die Gemüter erregen und in Verlegenheit setzen kann, zeigt folgender Fall:

Es sind schon Jahre her: Da sollte einmal in * eine außergewöhnliche theologische Disputation stattfinden. Als Thema war gegeben, zu beweisen, daß die Suspension des einmal geleisteten

Glaubensassenses sündhaft sei. Je näher nun die Zeit der Disputation heranrückte, desto mehr steigerte sich die Verlegenheit sowohl der Leiter derselben wie auch der Disputanten. Da wandte sich einer der Opponenten an mich, den er von Gymnasialzeiten her kannte, mit dem Ersuchen, ihm einiges Brauchbare an die Hand zu geben. Ich verfaßte ihm eine Skizze der Hauptgedanken, welche der Defendent zur Verteidigung der übernommenen These voraussichtlich vorbringen werde, und fügte jedem derselben den Einwand bei, den der Opponent zu machen habe. Ich lasse hier die Skizze Wort für Wort folgen, um an einem konkreten Beispiel zu zeigen, in welche Zwickmühlen die thomistische Auffassung des Glaubens führen muß.

A. Gewißheit.

„I) Def.: Die wirkliche (moralische) Gewißheit von der Tatsache der Offenbarung ist Voraussetzung des Glaubens (Prop. 21: Assensus fidei supernaturalis stat cum notitia solum probabili revelationis, imo cum formidine, qua quis formidet ne non sit locutus Deus. Ebenso Enz. 1846: Oportet ut certo constet Deum esse locutum).

Opp.: Dies ist Hermesianismus und ‚Rationalismus‘ nach dem Grundsatz: erst einsehen, dann glauben; dann kann man den Glauben vordemonstrieren, er ist ein Schluß:

I. Dies ist von Gott geoffenbart;
II. Gott ist wahrhaft;
III. Also ist dies wahr.

Dieses ist dann ein Wissen und kein Glauben.

II) Def.: Die Tatsache ist gewiß; aber diese Gewißheit ist nicht abgenötigt, sondern frei.

Opp.: Ich gebe zu, daß die Anwendung der Mittel frei ist, nicht aber die Gewißheit; die Wahrheit, wenn sie genügend vorgestellt ist, überzeugt mich, nicht ich überzeuge mich; der Verstand ist also „passiv, leidend“ (Hermes: leidender Vernunftglaube).

III) Def.: Die Tatsache ist glaubwürdig.

Opp.: Was für ein Ueberzeugungsgrad ist „Glaubwürdigkeit“: gehört sie zur Wahrscheinlichkeit oder Gewißheit? Gehört

sie zur Wahrscheinlichkeit, so widerspricht es der obigen Forderung (I); wenn zur Gewißheit, so ist es der 2. Fall.

B. Zweifel.

I) Def.: I) Der Glaube ist vernünftig, d. h. man ist gewiß, daß es eine göttliche Offenbarung ist; II) deshalb darf man nicht zweifeln.

Opp.: Das ist ein idem per idem; denn Gewißheit ist Ausschluß jedes vernünftigen Zweifels, auch nach Hettinger [den der Defendent hauptsächlich zu Rate gezogen hatte]; aber Ausschluß jedes vernünftigen Zweifels = die Vernunft zweifelt nicht mehr; also brauche ich sie nicht mehr eigens durch den Willen zu bewegen und sie zu unterwerfen.

II) Def.: Die Tatsache der Offenbarung ist objektiv gewiß; wenn dieser Betreffende subjektiv nicht gewiß ist, so beweist es nur, daß dieser es nicht einsieht, nicht aber, daß es objektiv nicht gewiß sei. [So nämlich Hettinger in seinen beiden apologetischen Werken.]

Opp.: Darum handelt es sich ja eben in unserem Falle, ob der Betreffende gewiß ist, nicht aber, ob sein Nachbar gewiß ist; Gewißheit ist immer auch etwas Subjektives.

III) Def.: Dadurch, daß er den Glauben schon hat, ist er nicht bloß natürlich gewiß, sondern auch übernatürlich gewiß; verliert er also die natürliche Gewißheit, so hat er noch die übernatürliche; er darf also nicht zweifeln. [So wiederum Hettinger in beiden Werken].

Opp.: Uebernatürliche Gewißheit kann doch bloß heißen: Er sieht, übernatürlich erleuchtet, ein, daß Gott sich geoffenbart hat. Wie er es einsieht, ist gleich. Also stehen wir noch auf dem alten Standpunkt.

IV) Def.: Er hat die Glaubensgnade, die ihn stützt, daß er die Gewißheit nicht verliert.

Opp.: Es handelt sich aber darum, ob er zweifeln dürfe, wenn er sie verliert; er mag sie sogar mit seiner Schuld ver-

lieren; dies ist dann Sünde. Ist aber auch der Glaubenszweifel selbst, wenn er nicht vorausgesehen wird, Sünde?"

So der Wortlaut der Skizze, mit welcher dieser Opponent den Defendenten sowohl wie die Leiter der Disputation in große Verlegenheit setzte.

Es war seit dieser Disputation eine geraume Zeit verflossen, und ich dachte nicht mehr an sie; da traf ich einmal mit einem ihrer Leiter zusammen, und da er von meinen Studien über diese Frage Kenntnis hatte, fragte er: „Was halten Sie von dieser Frage?" Ich erwiderte: „Sie ist sehr schwierig. Denn auf der einen Seite muß man die Freiheit und Verdienstlichkeit des Glaubens festhalten, und da scheint der Widerspruch mit Innozenz XI. prop. 21 und Pius IX. Enz. 9. Nov. 1846 unvermeidlich zu sein; auf der anderen Seite muß man auch die Vernünftigkeit des Glaubens festhalten, und das scheint zum Hermesianismus zu führen". Darauf sagte er: „Es ist wahr; ich habe seinerzeit mit —e— darüber gesprochen; der sagte, er habe doch so lange über das Problem nachgedacht, was er aber darüber geschrieben habe, sei von der theologischen Kritik verworfen worden .... Glauben Sie überhaupt, daß man in dieser Frage je klar auf den Grund schauen kann wie bei einem hellen Wässerlein?" Ich antwortete nichts.

Die Antwort habe ich hier gegeben.

Durch die rationabilistisch-voluntaristische Auffassung des Glaubens ist die ganze Frage klar bis auf den Grund, wie ein helles Wässerlein.

Schmitt, Georg

Vernunft und Wille.

247847

247847